

الوسيط في المنطق






بسم الله الرحمن الرحيم





زهران كاده

الوسيط في المنطق



تونس



الكتاب: الوسيط في المنطق

الكاتب: زهران كاده

* * *

الطبعة الثانية

1443 هـ/ 2021 م

الترقيم الدولي: 978-9938-908-40-0

17 * 24 سم/ 466 صفحة

* * *



دار الإمام المازري للنشر والتوزيع

تونس 12 نهج السبخة - باب الجزيرة - 1000

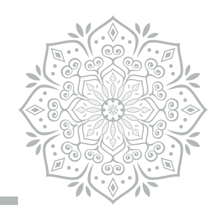
الجمهورية التونسية

@maziribookstore dar.maziri@gmail.com + 216 25 953 466







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد فهذا مجموعٌ في علم المنطق جمعته لنفسي أصالةً ولإخواني طلبة العلم تبعًا، راجيًا النفعَ لي ولهم، وفقني الله وإياهم لما يحب ويرضى، وختم لي ولهم بالحسنى.

واعلم أنهم (يريدون من المنطق عِلْمًا يَعصِمُ الأفكارَ عن الخطأ في المطلوب التصوُّري الذي تُتَعرَّف منه حقيقةُ شيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يُتعرف منه العِلْمُ مع دليلٍ ما)[1].

ولَمَّا كان الفكر خاصَّةَ الإنسان التي تلزمه ولا تفارقه، فإنَّ اكتسابَه للتصورات والتصديقات فطريٌّ جِبِلِّيٌّ، قال ابن خلدون: إنَّ **الفِكْرَ الإنساني** طبيعةٌ مخصوصة فطرها اللهُ كما فطرَ سائرَ مبتدَعاته، وهو وِجدانُ حركةٍ للنفس في البطن الأوسط من الدماغ[2]، تارةً يكون مبدأً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون

(1) أليس الصبح بقريب (ص195).

(2) أي: التجويف الأوسط من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ، قال في «دستور العلماء»: الدماغ:





مبدأ لعلمٍ ما لم يكن حاصلا بأن يتوجه إلى المطلوب، وقد يصور طرفيه يروم نفيَه أو إثباته، فيلوح له الوسطُ الذي يجمع بينهما أسرعَ مِن لمح البصر إن كان واحدا أو ينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعددا، ويصير إلى الظَّفَر بمطلوبه، هذا شأنُ هذه الطبيعة الفكرية التي تميَّز بها البشرُ من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعةُ المنطقية هي كيفيةُ فعلِ هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم سداده من خطئه، وإنها وإنْ كان الصوابُ لها ذاتيا إلا أنه قد يَعرِض لها الخطأ في الأقلِّ مِن تصوُّرِ الطرفين على غير صُورتهما مِن اشتباه الهيئات في نَظْمِ القضايا وترتيبها للنتاج، فتَعَيَّنَ المنطق للتخلُّص من ورطة هذا الفساد إذا عَرَض، فالمنطق إذًا أمرٌ صناعيٌّ مساوِقٌ للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلِها.

ولكونه أمرا صناعيا استُغني عنه في الأكثر، ولذلك تجد كثيرا من فحول النُّظَّار في الخليقة يَحْصُلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله، فإنَّ ذلك أعظمُ معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه اهـ.

وقال ابن عاشور: من المعلوم عند التأمُّلِ أنَّ مسائلَه وقضاياه فطريةٌ عقلية، أي: تنتهي إلى شيءٍ يُدرَك بالفطرة والضرورة، ولذلك لم يَحتَجْ في إثبات براهين مسائله إلى منطقٍ آخر، وإلا لتسلسل، ولكن فائدته تحريكُ الذهن بمسائله وتمرينها[1] وإقامة

مشهور، وله تجاويف ثلاثة، ويقال لها: بطون أيضا، فإنهم قالوا: للدماغ بطون ثلاثة، أعظمها البطن الأول، ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما، ويسمى بالدودة، لكونه على شكلها اهـ. وانظر: علم النفس المعرفي لعدنان يوسف العتوم (ص55 – 60).

(1) قال ابن خلدون في «المقدمة»: وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي **شحذ الذهن** في ترتيب الأدلة والحِجاج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظرُ فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحِجاج والاستدلالات اهـ. وقال ساجقلي زاده في «ترتيب العلوم»: ومن فوائد الاشتغال به: **تشحيذ الخاطر** اهـ.









الحجة على المكابر وقتَ الجدل حين يريد مغالطةَ الفطرة ومغالَبَة الحق، وما خَلَتْ لغةٌ من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لولا اختلافُ الاصطلاح، وهل قولُه تعالى في مناقضة أهل الكتاب: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ إلَّا تنطبقُ عليه قاعدةُ نقضِ السالبة الكلية بالموجبة الجزئية اهـ.

ومثل ذلك قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فهو بعبارة المناطقة: قياس استثنائي طُويت صغراه الاستثنائية مع نتيجته، وإنتاجُه هنا من جهة استثناء نقيض التالي المنتج لنقيض المقدَّم، أي: أنَّ نفيَ التالي في الاستثنائية يستلزم نفيَ المقدم في النتيجة، لأنَّ التالي لازمٌ للمقدم، وانتفاءُ اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، فعدمُ الفساد الذي هو حاصلُ الاستثنائية المحذوفة مستلزمٌ لعدم التعدد، وهو المطلوب، قال الغزالي: إن قوله ﴿لَفَسَدَتَا﴾ لازم، والملزوم قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾، ولزمت النتيجة من نفي اللازم اهـ، وقال ابن القيم: إنَّ تعدُّدَ الآلهة مستلزمٌ لفساد السماوات والأرض، فوجودُ آلهةٍ مع الله ملزومٌ لفساد السموات والأرض، والفسادُ لازم، فإذا انتفى اللازمُ انتفى ملزومه اهـ.

ولما كان من خصائص القرآن الإيجازُ والاختصار، طُويت إحدى المقدمتين مع النتيجة، للعلم بهما، قال ابن تيمية: الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضيةُ الجلية، لأن في ذكرها تطويلا وعِيًّا، وكذلك ذِكْرُ النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يُعد تطويلا، واعتَبِرْ ذلك بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ما أحسنَ هذا البرهان، فلو قيل بعدَه: وما فسدتا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغَثِّ الذي لا يناسب بلاغةَ التنزيل اهـ.

قال ابن العربي في «قانون التأويل»: إنَّ الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله

وقال الشوكاني في «أدب الطلب»: إن العلم بهذا الفن على الوجه الذي ينبغي يستفيد به الطالبُ **مزيدَ إدراكٍ** وكمالَ استعدادٍ عند ورود الحجج العقلية عليه اهـ.






مختصَرة بالفصاحة، مشارا إليها بالبلاغة، مذكورا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلَّقات من الفروع، فكَمَّل العلماءُ ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروعَ والمتعلَّقات بالإيراد اهـ.

ومن ذلك أيضا قولُه تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، فهل هو عند المنطقيين إلا قياسٌ شرطيٌّ منفصل قائمٌ على الترديد بين أمور، يستلزم إبطالُ بعضِها تعيُّنَ الحق في البعض الآخر، ويسمى أيضا بالسَّبْر والتقسيم، والغزاليُّ في «محك النظر» ومقدمة «المستصفى» يسميه نمط التعاند، قال الطوفي في «الإشارات الإلهية»: هذا من أدلة إثبات الصانع، وتقريرُه: أن هؤلاء الكفار لا يخلو: إما أنهم خُلِقوا من غير خالق، أو أنهم خَلَقوا أنفسَهم، أو خَلَقهم غيرُهم، والأولُ باطل، إذ خَلْقٌ بلا خالقٍ تناقضٌ ووجودُ معلولٍ بلا علة، وهو محال؛ والثاني باطل، لأنَّ خَلْقَهم أنفسَهم يستلزم اجتماعَ وجودهم وعدمِهم معًا حالَ الخلق، وإنه محال، لأنَّ كونَهم أثرا يُقصد إخراجُه إلى الوجود يقتضي عدمَهم، وكونَهم مؤثِّرًا يقتضي وجودَهم؛ فتعين الثالث، وهو أنَّ غيرَهم خَلَقَهم، وهو الصانعُ القديم، وهذه الآية التي لَمَّا سَمِعَها جبيرُ بن مطعم من النبي ﷺ يتلوها في صلاة المغرب قال: «كاد ينخلع لها قلبي» أو كما قال، لأنه فَهِمَ منها هذا الاستدلال، وهو بـ «السبر والتقسيم» اهـ.

ولكنْ ما ذُكِر مِن كون المنطق أصلُه فطريٌّ لا يعني أنه عِلْمٌ سالم من الغلط، ولا يدعي ذلك مَن يدري المنطق، بل إن في مصنَّفاته الاعتراضات الكثيرة على مسائل كثيرة، ومنها المسلَّم ومنها الممنوع، وهذا شأنُ العلومِ الصناعية كلِّها، كالنحو والبيان والأصول ومصطلح الحديث، لا يزال المصنفون فيها يُهذبون وينقحون ويستدركون ويصححون ويصوبون، وفوق كل ذي علم عليم.

والإسلاميون لم يتلقوا المنطقَ المترجَمَ بالتسليم بل بالسبر والتقويم، فغَيَّرُوا وزادوا ونقصوا، وهذا معلومٌ لكل مَن له اطلاعٌ ودراية[1].

---

(1) وقد قال ابن خلدون: جاء المتأخرون فغيروا اصطلاحَ المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس







وعلى كلٍّ فترجمةُ المنطق وشيوعُ مصطلحاته في كتب علوم الشريعة لا سيما علوم الآلة[1]، لم يكن معه بُدٌّ من دراسة هذا العلم والإلمام بمباحثه وتَعَرُّفِ مقاصد أهله منها.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: ومن المعلوم أن فن المنطق منذ تُرجِم من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية في أيام المأمون، كانت جميعُ المؤلَّفات توجد فيها عباراتٌ واصطلاحات منطقية، لا يفهمها إلا مَن له إلمامٌ به اهـ.

ولهذا قال صاحب «رفع الأعلام»: الظاهر أنَّ حاجةَ كاملِ القريحة وناقصِها إليه سيان، لأنَّ المنطق أغلبُه اصطلاحات، والاصطلاحُ لا يُدرَك بالعقل إنما يُعرف بالنقل، ومن هنا قال اليوسي: «إن تحصيل العلوم من دون المنطق من خوارق العادات».

ومعرفةُ هذا العلم متأكدةٌ جدا في زماننا الذي انقرض فيه العلماء، وأصبح جُلُّ اعتمادِ طلاب العلم على الكتب، وهي مشحونةٌ باصطلاحات المنطق، وخصوصا الكتب الشرعية، والحالُ أنَّ هذه المصطلحات تقف حاجزا بين الطلاب ومعاني العلوم الشرعية اهـ.

قلت: وقد صرح ابنُ عرفةَ في أول مختصره المنطقي بأنَّ هذا هو الباعث له على تصنيف كتابه، فقال: لَمَّا مزج أكثرُ متأخري علماء الأصلين بكلامهم كثيرا من القواعد المنطقية وفصولا من أحكامه التصورية والتصديقية، حتى إن بعض مَن

ثمرتَه وهي الكلام في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات، لأنَّ نظر المنطقي فيه بالعَرَض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلامَ في العكس وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه، ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجُه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحدقوا النظر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يُلِمُّ بعضُهم باليسير منها إلماما وأغفلوها كأنْ لم تكن هي المهم المعتمد في الفن، ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا اهـ.

(1) وانظر: المنطق الصوري لعلي سامي النشار (ص73).




أدركناه من أشياخ الزمان كان يُلْمِعُ ببعض ألفاظ مبادئ الفن في المسائل الفقهية فيما يدعيه ويفسره، فيسكت بذلك عن مراجعته غيرُ المشارِك فيه سكوتَ الأخرس عما يتيقنه ويستبصره، فأوجب ذلك المشاركةَ فيه علما وتعليما، واتباعَ الحق فيه رَدًّا وتسليما، وربما كان يجري في الإلقاء للطلبة مِن تحقيقٍ وتحصيل وتدقيق وتأصيل ما لا يجدونه مسطورا مقرَّرا، ولا منقولا ولا محرَّرا، فرأيتُ أنْ أجمع لهم قواعدَ الفن بوسط الاختصار مع زيادةٍ عرية عن الإكثار، منبها على ما قيل من مشهورِ رأيٍ مضعَّف وبرهان مزيَّف اهـ.

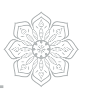
ومن هنا قال الشوكاني في «أدب الطلب»: ينبغي للطالب أنْ يَطَّلع على مختصرٍ من مختصرات المنطق، ويأخذه عن شيوخه ويفهم معانيه، ويكفيه في ذلك مِثْلُ: «إيساغوجي» أو «تهذيب السعد» وشرحٍ من شروحهما، وليس المرادُ هنا إلا الاستعانةَ بمعرفة مباحث التصورات والتصديقات إجمالا، **لئلا يعثر على بحثٍ من مباحث العربية من نحوٍ أو صرف أو بيانٍ قد سلك فيه صاحبُ الكتاب مسلكا على النمط الذي سلكه أهلُ المنطق فلا يفهمه**، كما يقع كثيرا في الحدود والرسوم، فإنَّ أهلَ العربية يتكلمون في ذلك بكلام المناطقة، فإذا كان الطالبُ عاطلا عن علم المنطق بالمرة لم يَفهَم تلك المباحث اهـ.

وقال في موضع لاحق: ثم يشتغل بعد هذا بعلم المنطق فيحفظ مختصرا منه كـ «التهذيب» أو «الشمسية»، ثم يأخذ في سماع شروحهما على أهل الفن، فإنَّ العلم بهذا الفن على الوجه الذي ينبغي يستفيد به الطالبُ مزيدَ إدراكٍ وكمالَ استعدادٍ عند ورود الحجج العقلية عليه، **وأقلُّ الأحوال أنْ يكون على بصيرةٍ عند وقوفه على المباحث التي يُوردها المؤلِّفون في علوم الاجتهاد من المباحث المنطقية**، كما يفعله كثيرٌ من المؤلِّفِين في الأصول والبيان والنحو اهـ.

وقال صِدِّيق حسن خان في «أبجد العلوم»: وعلى الجملة فاستعمالُ المتأخرين لفن المنطق في كتبهم معلومٌ لكلِّ باحث، ومَن أنكر هذا، بَحَث أيَّ كتابٍ شاء من





الكتب المتداولة بين الطلبة التي هي مدارسُ أهلِ العصر في هذه العلوم، فإنه يجد معرفةَ ذلك متعسِّرةً إنْ لم تكن متعذرة بدون علم المنطق، خصوصًا علم الأصول، فإنها قد جرت عادةُ مؤلِّفيه باستفتاح كُتُبِهم بهذا العلم، كابن الحاجب في مختصر المنتهى وشرحه، وابن الإمام في غاية السول وشرحها، وغيرهما، دَعْ عنك المطولاتِ والمتوسطات، هذه المختصرات التي هي مدرس المبتدئ في زماننا، كالمعيار للإمام المهدي وشروحه والكافل لابن بهران وشروحه، قد اشتمل كلُّ واحد منها على مباحث من هذا العلم لا يعرفها إلا أربابُه، ومَن ادعى معرفتَها بدون هذا العلم فهو يَعْرِفُ كذِبَ نفسِه اهـ.

وأحسب أن ما في هذا الكتاب يسد حاجةَ الطالب ويكفيه، شريطةَ التدبر والتفهم.

وقد سميته «الوسيط في المنطق»، ولاحظتُ في التسمية أمرين اثنين، الأول: أنه كتاب متوسط، لا هو من المتون المختصرة الموجزة، ولا هو في عداد المطولات المبسوطات، وإنما هو كاسمه، فتكون رتبته في القراءة بعد السُّلَّم، والثاني: رجاء أن يكون واسطةَ طلابِ العلم إلى فهم مسائل هذا العلم والوقوف على فوائده ونكته.

وقد جعلته مقدمة وستة أبواب، وتحت الأبواب عدا الثالث فصولا، هكذا:

مقدمة في التعريف بعلم المنطق

الباب الأول: في العلم وأقسامه

الفصل الأول: في العلم ومراتبه

الفصل الثاني: في أقسام العلم

الفصل الثالث: في الحكم وأقسامه

الباب الثاني: في الألفاظ والمعاني والنِّسَب والدلالات

الفصل الأول: في مبحث الألفاظ والمعاني




الفصل الثاني: في مبحث النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني

الفصل الثالث: في مبحث الدلالة اللفظية الوضعية

الباب الثالث: في مبادئ التصورات، وهي الكليات الخمس

الباب الرابع: في مقاصد التصورات، وهي التعريفات

الفصل الأول: في حقيقة التعريف

الفصل الثاني: في أقسام التعريف

الفصل الثالث: في شروط التعريف

الباب الخامس: في مبادئ التصديقات، وهي القضايا

الفصل الأول: في حقيقة القضية

الفصل الثاني: في أقسام القضية باعتبار صورتها



الفصل الثالث: في أقسام القضايا باعتبار مأخذ الحكم فيها

الفصل الرابع: في بعض أحكام القضايا (التناقض والعكس)



الباب السادس: في مقاصد التصديقات، وهي الأقيسة

الفصل الأول: في حقيقة القياس

الفصل الثاني: في أقسام القياس

الفصل الثالث: في لواحق القياس

الفصل الرابع: في أقسام القياس باعتبار مادته

الفصل الخامس: في مثارات الغلط في القياس

والله الموفق والمعين على حسن التعلم والتفهم لا رب سواه ولا إله إلا هو، اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا علما يا كريم، والحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير إلى عفو ربه

زهران كاده



مقدمة

في التعريف بعلم المنطق

المنطق في اللغة: الكلام، وقد نطَق ينطِق نُطقا ومنطِقا ونُطوقا: تَكَلَّمَ بصوتٍ وحروفٍ تُعرَف بها المعاني.




وأما في الاصطلاح فهو: علمٌ بقوانينَ تُفيدُ معرفةَ طرقِ الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يَعْرِضُ الغلطُ في الفكر.

وذلك أنَّ الإنسانَ قد جعل الله فيه علوما أوليةً لا تتوقف على نظرٍ واستدلال، كعِلمه بوجود نفسِه مثلًا، أو علمه بأن الكل أكبر من الجزء، أو بأن كلَّ حادثٍ لا بد له من مُحْدِث، أو علمِه باستحالة اجتماع النقيضين كأنْ يكونَ شيءٌ في آنٍ واحد موجودا معدوما، أو موجودا في مكانين مختلفين، ونحوِ ذلك مِن كل علمٍ يَبْدَهُ الإنسانَ ولا يتوقف حصولُه في نفسه على نظرٍ بل يجد نفسَه مضطرة إلى إدراكه، ومِن هنا سُمِّيت علوما ضرورية، قال ابن تيمية: الضروريُّ هو العلمُ الذي يلزم نفسَ المخلوق لزوما لا يمكنه معه الانفكاكُ عنه، هذا حدُّ القاضي أبي بكر بن الطيب وغيرِه، فخاصَّتُه أنه يلزم النفسَ لزوما لا يمكن مع ذلك دفعُه اهـ.

وثمةَ ضَرْبٌ آخَرُ من العلوم التي تحصل في نفس الإنسان، وهي العلومُ النظرية، أي: المتوقِّفُ حصولُها في النفس على النظر والفكر (وهو الاستدلال)، وهذه العلومُ




أساسُها وأصلُها: العلومُ الضرورية، وهي فرعٌ عنها، لولاها لما كانت، إذ يستحيل أن تكون العلومُ جميعًا نظرية، لأنَّ البرهانَ الذي يُنال بالنظر فيه العلمُ لا بد أن ينتهيَ إلى مقدماتٍ ضرورية فِطْرية، فإنَّ كلَّ علمٍ ليس بضروريٍّ لا بد أن ينتهيَ إلى علمٍ ضروري، إذ المقدماتُ النظرية لو أُثْبِتَتْ بمقدمات نظريةٍ دائما لَزِمَ الدَّوْرُ القبليُّ، أو التسلسلُ في المؤثِّرات في محلٍّ له ابتداءٌ، وكِلَاهما باطلٌ بالضرورة واتفاقِ العقلاء مِن وجوه، أما الدورُ القبلي فهو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلٌ لهذا، وهذا فاعلٌ لذاك، فيكون الشيءُ فاعلا لفاعله ويكون قبلَ قبلِه، فإنه إذا توقف العلمُ الثاني على العلم الأول، وتوقف الأولُ على ذلك الثاني بحيث لا يكون إلا بعده، لزم الدور، وحاصلُه عدمُ حصولِ واحدٍ منهما، فيتعذر حصولُ علمٍ ما، وهو باطلٌ بالحسِّ والمشاهدة، وأما لزوم التسلسل، فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدماتُ أيضا نظريةً لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسُلُ العلوم النظرية في الإنسان، والإنسانُ حادثٌ كائنٌ بعد أن لم يكن، والعلمُ الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبلَه، وهكذا إلى ما لا نهاية، لَلَزِمَ أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداء، فلا بد من علوم بديهيةٍ أولية يبتدئها الله في قلبه، وغايةُ البرهان أن ينتهيَ إليها[1]، قال الخونجي: لو كانت العلوم كلُّها غيرَ مكتسبَة لَمَا فَقَدْنا شيئا، ولو كانت كلُّها مكتسبة لَمَا حَصَلْنا على شيء، فيتعين أنَّ البعضَ مكتسَبٌ، والبعضَ الآخَر غيرُ مكتسب اهـ.

والبعضُ المكتسَب كما قلنا يتوقف حصولُه على الفكر والنظر، قال الكاتبي في «الرسالة الشمسية»: وهو ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ للتأدي إلى مجهول، وذلك الترتيبُ ليس بصوابٍ دائما، لمناقضةِ بعضِ العقلاء بعضًا في مقتضى أفكارِهم[2]، بل الإنسانُ

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل (3/ 309)، والاستقامة (2/ 148 – 149).

(2) قال ابن تيمية: ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان. (الرد على المنطقيين: 131، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: 3/ 817).

وقال محمد عبده: مما شهدت به البديهة أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضا، وأن الأدنى








الواحد يُناقض نفسَه في وقتين[1]، فمَسَّتِ الحاجةُ إلى قانونٍ يفيد معرفةَ طُرُقِ اكتساب النظريات من الضروريات، والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها، وهو المنطق، ورَسَمُوه بأنه: آلةٌ قانونيةٌ تَعْصِمُ مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر اهـ.

والآلة هي: الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه، كالمنشار للنجار في وصول أثره إلى الخشب، والمنطق آلةٌ للقوة العاقلة في وصول أثرها إلى المطالب النظرية، وهو الاكتساب.

وبعضُهم يقول في رسمه: (علمٌ) بدل (آلة)، وعليه أوردوا خلافا في كونه علما أو آلة، ووُفِّق بينهما بنظر الثاني إلى أنه ليس مقصودًا لذاته وإن كانت قواعدُه مدوَّنة كسائر العلوم، ونظرِ الأول لذات القواعد، ولذا قال الصبان: الخلافُ في أنه علمٌ أو آلة لفظيٌّ اهـ.

وقولهم (تعصم) من العصمة، وهي المنع والحفظ والصون والوقاية.

وقولهم (قانونية) نسبة للقانونِ، وهي كلمة يونانية أو سريانية، بمعنى المسطرة، وهي في الرياضة والهندسة: آلة ذات حافة مستقيمة قد تدرج وتستخدم لرسم المستقيمات أو لقياس أطوالها، ثم نُقِلَ «القانون» إلى: الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته عند تعرُّفِ أحكامها منه، ويرادفه: القاعدة والضابط والميزان والأصل.

منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه من الإجمال، وأن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط، بل لا بد معه من التفاوت في الفِطَر التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه، ولا شبهة في أن من النظريات عند بعض العقلاء ما هو بديهي عند من هو أرقى منه، ولا تزال المراتب ترتقي في ذلك إلى ما لا يحصره العدد. (رسالة التوحيد: ص111).

(1) قال الشاطبي: فالإنسان وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله علما، لا يأتي عليه الزمان إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك، كلُّ أحدٍ يشاهد ذلك مِن نفسه عيانا. (الاعتصام للشاطبي: 1/ 520).









والمعنى أنَّ علمَ المنطق مسائلُه قوانينُ كلية منطبقة على جزئيات، كما إذا عُلِمَ أنَّ الموجبة الكلية تنعكس موجبةً جزئية، عُلِمَ أن «كل إنسان حيوان» تنعكس إلى «بعض الحيوان إنسان»، وكذا نظائرُه.

قال التهانوي: القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان: مرادف الأصل، والقانون، والمسألة، والضابطة، والمقصد.

وعرف بأنها: أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه.

وهذا التفسير مُجمَل.

وبالتفصيل: قضيةٌ كلية تصلُح أن تكون كبرى الصغرى سهلةِ الحصول، حتى يَخرُج الفرع من القوة إلى الفعل.

قال السيد السند رحمه الله تعالى: وجهُ كونِه تفصيلا أنه عُلِم به أنَّ الأمرَ الكليَّ المذكورَ أوَّلًا أريد به القضيةُ الكلية لا المفهومُ الكلي كالإنسان مثلا، وإن ذهب إليه بعضُ القاصرين.

وعُلِم أيضا أنَّ المراد بالجزئيات ليس جزئياتِ ذلك الأمر الكلي كما يتبادر إليه الوهم، إذ ليس للقضية جزئياتٌ تُحمَل هي عليها، فضلا عن أنْ يكون لها أحكامٌ تُتَعرف منها، بل المراد جزئياتُ موضوعِ تلك القضية، فإنَّ لها أحكاما تُتَعرَّف منها، فخرجت الشرطيات، إذ ليس لها موضوعٌ.

وعُلِم أيضا أنَّ تلك الأحكامَ أيضا منطويةٌ في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة، فهذا الاشتمالُ هو المرادُ بانطباق الأمر الكلي على جزئياتِ موضوعه باعتبار أحكامها التي تُتعرف منه.

فقد فُصِّلت في هذه العبارة أمورٌ ثلاثة أُجمِلت في العبارة الأولى.

فصار الحاصلُ أنَّ القاعدة: أمر كلي – (أي: قضية كلية) – منطبق – (أي:





مشتمل) - بالقوة على جميع جزئياته - (أي: جزئيات موضوعه) - عند تَعَرُّف أحكامها (أي: يستعمل عند طلب معرفة أحكامها) اهـ.

ووُصِفت الصغرى بكونها سهلةَ الحصول، لأنها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئيٌّ له، أي: إنَّ موضوعَها جزئيٌّ لمحمولها الكلي.

وقد تُعَلَّل سهولتُها بكون موضوعها جزئيا من جزئيات موضوع القاعدة، ومحمولها نفس موضوع القاعدة.

وأَرْجَعَ ابنُ الهُمام في «التحرير» سببَ سهولتها إلى كونها منتظمة عن أمرٍ محسوس.

والمراد بالفرع الذي يخرج بجعلها كبرى لتلك الصغرى من القوة إلى الفعل: حكمُ ذلك الجزئي الذي حُمل عليه الكلي.

ومثال ذلك: قولُنا: قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ نهيٌ، وقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أمرٌ، إذ لا خفاءَ في أنَّ كُلًّا مِن ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ شيءٌ محسوسٌ بحاسة السمع، فسهولةُ حصولها ظاهرة، لأنَّ العلمَ بكون الأولى نهيًا والثانية أمرا للعالِمِ باللغة والاصطلاحِ بديهيٌّ لا يحتاج إلى تأمل، فإذا ضممتَ إليه القاعدة التي هي: وكلُّ نهيٍ للتحريم، وكلُّ أمر للوجوب، انتظمت معه كبرى، وخرج بهذا الترتيب الفرع، وهو ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ للتحريم، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ للوجوب، مِن القوة إلى الفعل.

ووجهُ كونها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له أنَّ «﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ للتحريم» مِن جزئيات «النهي للتحريم»، وأنَّ «﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ للوجوب» من جزئيات «الأمر للوجوب».

وإنما حُكِم بكون موضوعِها محسوسًا على الإطلاق، لاندراجها تحت موضوع الكبرى التي هي من مسائل الأصول، وموضوعُ مسائل الأصول على الإطلاق





مندرجٌ تحت موضوع الأصول، وهو الدليلُ السمعي، وهو محسوسٌ بحاسة السمع، وكيفيةُ الانتظام أنك إذا نظرتَ في المحسوس الذي هو ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مَثَلًا، وجدتَ أنه أمرٌ، فتَحْكُم أنه أمر، ثم تضم هذه القضية التي انتظمت إلى الكلية التي تكون النتيجة من جزئياتها.

قال ابن الهمام: ومثالُ ذلك من الفقه[1] قولُنا: كلُّ تصرُّفٍ أوجب زوالَ الملك في الموصى به فهو رجوعٌ عن الوصية، فإذا وُجد بيعٌ للموصى به، انتظمت الصورة السهلة المسنَدة إلى الحس، وهو قولنا: هذا تصرف أوجب زوالَ الملك في الموصى به، وتضم الكبرى هكذا: وكل تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوعٌ عن الوصية، فيخرج الفرع: هذا رجوعٌ عن الوصية اهـ.

ومثال ذلك في النحو: قولنا: «كل فاعل مرفوع»، فإذا أردت أن تعرف حالَ زيدٍ مَثَلًا في «جاءني زيد»، فعليك أنْ تَضُمَّ الصغرى السهلةَ الحصول، أعني «زيد فاعل»، مع تلك القضية، وتقول: زيد فاعل، وكل فاعل مرفوع، يحصل لك معرفة أنه مرفوع[2].

(فائدة): قال الساوي: المنطق إنما يفيد الفائدةَ المطلوبةَ منه إذا ارتاضَ الإنسانُ باستعمال هذه القوانين المتعلَّمة فيه، وأما معرفتُها دون تَعَوُّدِ استعمالها والارتياضِ بها، فقليلةُ الغَناء والفائدة اهـ.

وفي قولهم (تَعْصِمُ مراعاتُها) إشارةٌ إلى أنَّ مجرَّدَ العلمِ بالمنطق لا يعصم الذهنَ عن الخطأ، وإلا لم يَقَعْ مِن منطقيٍّ خطأٌ أصلا، واللازمُ باطل، فكثيرا ما أخطأ مَن لم يُراعِ المنطقَ وهو عالمٌ به وحافظٌ لقواعده، ولذلك يقول الفخر الرازي في بعض المطالب: العجبُ ممن يُفني عمرَه في المنطق ليعصمه عن الغَلَط، ثم يهمله في مثل هذا

(1) والمثال السابق من الفقه أيضا، لكنه استخرج فيه الفرع الفقهي بواسطة قاعدة أصولية، وفي هذا المثال استخرج الفرع الفقهي بواسطة قاعدة فقهية.

(2) دستور العلماء: 3/ 39.









المطلب الأعلى، فيقع في الغلط الذي يَضحك منه الصبيان اهـ، قال الصبان: فهو يعصم بشرط المراعاة، قاله بعضُ المحققين، وهو عندي أوجَهُ مما اشتُهر مِن جَعْلِ العاصمِ نفسَ المراعاة اهـ.

وقولهم (الذهن) هو والعقلُ بمعنًى، وهو: القوة المُعَدَّةُ لاكتساب العلوم (أي: التصورات والتصديقات).

وسُمِّيَ عقلا تشبيهًا بعقل الناقة، لأنَّ العقلَ يمنع الإنسانَ من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقلُ الناقةَ من الشرود إذا نفرت، ولذلك قال عامر بن قيس: «إذا عَقَلك عَقْلُك عما لا ينبغي فأنت عاقل».

قال ابن تيمية: العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهرٌ قائمٌ بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقلُ الذي في الإنسان، الذي هو عند مَن يتكلم في الجوهر والعَرَض[1] مِن قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر.



---

(1) في «دستور العلماء»: الجوهر في عرف الحكماء هو: الموجود لا في موضوع. وبعبارة أخرى: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وأيضا قالوا: الجوهر هو المتحيز بالذات اهـ. وفيه أيضا: العرض المقابل للجوهر هو الموجود في الموضوع، أي: الممكن الوجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضوع، أي: محلٍّ مقوم يقوم به، ولذا قالوا: العرض هو الحالُّ في المتحيز بالذات، وهو بهذا المعنى يقابل الجوهر، وجمعه الأعراض اهـ.

قال ابن تيمية: لفظ الجوهر ليس من العربية العرباء، ولهذا لا يُعرف في كلام العرب المحض، وإنما هو معرَّب كما ذكر ذلك الجوهري وغيرُه، قال الجوهري: الجوهر معرب، الواحدة جوهرة، فهو من العربية المعربة، لا من العربية العرباء، كلفظ سجيل، وإستبرق، وأمثال ذلك من الألفاظ المعربة، وهذا اللفظُ ليس موجودا في القرآن، ومع هذا فلما عُرب كان معناه في اللغة هو الجوهر المعروف. وتسميةُ القائم بنفسه أو الشاغل للحيز جوهرا، فهو أمرٌ اصطلاحي، ليس هو من الأسماء اللغوية ولا العرفية العامة، ولا الأسماء الشرعية. وقد قيل: إنه مأخوذ من كلام الأوائل، كاليونان وغيرهم، فإنه يوجد في كلامهم تسميةُ القائم بنفسه جوهرا. وقد قيل: سموه بذلك، لأن جوهر الشيء أصلُه، والقائم بنفسه هو الأصل، وقد يسمون العرض القائم بغيره جوهرا. وقيل: لأن لفظ الجوهر، فوعل، من الجهر، وهو الظهور والوضوح، والقائم بنفسه يظهر ويعرف قبل أن يعرف ما قام به من الأعراض. والناس متفقون على إثبات الأعيان القائمة بنفسها التي تسمى جواهر أو أجساما، وتنازعوا في ثبوت الأعراض القائمة بها، والنزاعُ عند محققيهم لفظي، فإن عاقلا لا ينازع أن الجسم





وهذا العقلُ في الأصل: مصدرُ عقَل يعقِل عَقْلًا، كما يجيء في القرآن: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾، ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، وهذا كثير، وهذا مِثْلُ لفظِ السمع، فإنه في الأصل مصدرُ سَمِعَ يسمع سمعا، وكذلك البصر فإنه مثل الإبصار، ثم يُعَبَّر بهذه الألفاظ عن القُوى التي يحصل بها الإدراك، فيقال للقوة التي في العين: بصرٌ، والقوة التي يكون بها السمع: سمع، وبهذين الوجهين يُفَسِّر المسلمون العقل اهـ.

(فائدة): قال ابن تيمية: العقلُ شرطٌ في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقِلًّا بذلك، بل هو غريزةٌ في النفس وقوةٌ فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإنِ اتصل به نورُ الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نورُ الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يُبْصِرِ الأمورَ التي يعجز وحدَه عن دركها، وإنْ عُزِل بالكلية كانت الأقوالُ والأفعال مع عدمه أمورا حيوانيةً قد يكون فيها محبةٌ ووَجْدٌ وذوق كما قد يحصل للبهيمة، فالأحوالُ الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوالُ المخالفة للعقل باطلة، والرسلُ جاءت بما يعجز العقلُ عن دَرْكه، لم تأتِ بما يُعلم بالعقل امتناعُه[1] اهـ.





يتحرك بعد سكونه، لكن منهم من يقول: حركته ليست زائدة على ذاته، ومنهم من يقول: هي زائدة على ذاته، وهو نظيرُ نزاعهم في الصفات: هل هي زائدة على الذات أو ليست زائدة؟ والتحقيقُ أن مسمى الإنسان إذا أُطلق، دخل فيه صفاتُه، وإذا مُيز بين هذا وهذا، قيل: الذات والصفات. وقال: نفسُ اسم الله يتضمن ذاتَه المقدسة المتصفة بصفاته -سبحانه-، وليست صفاته خارجةً عن مسمَّى اسمِه، ولا زائدةً على مسمى اسمه، بل إذا قُدِّر ذاتٌ مجردة عن الصفات، فالصفاتُ زائدة على هذه الذات المقدرة في الذهن المجردة عن الصفات، ليست الصفات زائدة عن الذات المتصفة بالصفات، فإنَّ تلك لا تَحَقَّقُ إلا بصفاتها، فتقديرُها -مجردة عن صفاتها- تقدير ممتنع اهـ.

(1) قال الغزالي في «المقصد الأسنى»: ومن لم يُفَرِّقْ بين ما أحاله العقلُ وبين ما لا يناله العقلُ، فهو أخسُّ مِن أن يخاطَب، فليُتْرَكْ وجَهْلَه اهـ.






وقولهم (الفكر) هو في اللغة: إعمالُ الخاطر في الشيء، وهو عبارةٌ عن حركة النفس في المعقولات، وهي ما ليست محسوسات وإن كانت من الموهومات[1]، كحركتها في حدوث العالَم أو في وجود الإله، وأما حركتها في المحسوسات كحركتها في سقف البيت مَثَلًا فيقال له: تخييل.

والمراد بالحركة في المعقولات: انتقالُ النفس في المعاني انتقالا بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحَدْس وأكثرِ حديث النفس لا يسمى فكرا.

والمراد بحركة النفس في المحسوسات: التفاتُها وتوجُّهها إليها عند غَيبتها، فهي حركةٌ في صُوَر المحسوسات المحفوظةِ في الخيال، وهو: قوةٌ في الدماغ تَحفظ جميعَ صور المحسوسات وتُمَثِّلُها بعد الغيبوبة.

قال الغزالي: في حَدَقَتِك معنًى به تميزت الحَدَقةُ عن الجبهة حتى صِرْتَ تُبْصِر بها، وإذا بطل ذلك المعنى بطل الإبصارُ، والحالةُ التي تدركها عند الإبصارِ شرطُها وجودُ المبصَر، فلو انعدم المبصَرُ انعدم الإبصارُ وبقيتْ صورتُه في دماغك كأنك تنظر إليها، وتلك الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيَّل، وعدمُه وغَيبتُه لا تنفي الحالةَ المسمّاة تخيُّلًا، وتنفي الحالةَ المسماةَ إبصارا، ولما كنتَ تحس في التخيل في دماغك لا في فخذك



وقال ابن تيمية في «الجواب الصحيح»: **يجب الفرق** بين ما يعلم العقل بطلانَه وامتناعَه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول من **محالات العقول**، والثاني من **محارات العقول**، والرسل يخبرون بالثاني، وأما الأول فلا يقوله إلا كاذب، ولو جاز أن يقول هذا لجاز أن يقال: إن الجسم الواحد يكون أبيضَ أسودَ في حالٍ واحدة، وإنه بعينه يكون في مكانين، وإن الشيء الواحد يكون موجودا معدوما في حال واحدة، وأمثال ذلك مما يَعلم العقلُ امتناعَه. قال: والأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامُه- معصومون لا يقولون على الله إلا الحق، ولا ينقلون عنه إلا الصدق، فمن ادعى في أخبارهم ما يناقض صريحَ المعقول كان كاذبا، بل لا بد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح أو ذلك المنقول ليس بصحيح، فما عُلِم يقينا أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يُناقضُه، وما عُلِم يقينا أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه اهـ.

(1) وهي ما يدركه الوهم من المعاني الجزئيةِ الموجودة في المحسوسات، كشجاعة زيد. ويجيء لها مزيد بيان في محله إن شاء الله.







وبطنك، فاعلم أنَّ في هذا الدماغِ غريزةً وصفةً بها يتهيأ للتخيُّل، وبها بايَنَ البطنَ والفخذ -كما بايَنَتِ العينُ الجبهةَ والعَقِبَ في الإبصار- بمعنًى اختص به لا محالة. والصبيُّ في أول نَشْئه تَقْوَى به قوةُ الإبصار دون قوة التخيل، فلذلك إذا أُولِع بشيءٍ فغَيَّبْتَه عنه وأشغَلْتَه بغيره، اشتغل به ولَهَا عنه، وربما يحدُث في الدماغ مرضٌ يُفسد القوةَ الحافظة للتخيل ولا يفسد الإبصار، فيرى الأشياء، ولكنه كلما تَغِيب عن عينه ينساها، وهذه القوةُ تشارك البهيمةُ فيها الإنسانَ، ولذلك مهما رأى الفرسُ الشعيرَ، تذكر صورتَه التي كانت له في دماغه، فعَرَف أنه موافقٌ له وأنه مستلَذٌّ لديه، فبادر إليه، ولو كانت الصورةُ لا تثبت في خياله لكانت رؤيتُه له ثانيا كرؤيته له أوَّلًا، حتى لا يبادر إليه ما لم يُجَرِّبْه بالذوق مرة أخرى اهـ.

والفكرُ اسمٌ من التفكر وهو التأمل، والمصدر: الفَكْرُ بالفتح، وبابُه: نَصَرَ، وأفكر في الشيء وفكَّر فيه بالتشديد وتفكر فيه بمعنًى، ورجل فِكِّير -بوزن سِكِّيت: كثيرُ التفكر.



وأما في الاصطلاح فهو والنظرُ[1] بمعنًى، وهو: ترتيب أمورٍ معلومة للتأدِّي إلى مجهول، كما تقدم.

أي: ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ حاصلة يُتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

---

(1) النظر في اللغة: تأمُّل الشيء بالعين، ونَظَرْتُ في الأمر: تدبرت، قال في «القاموس»: والنظرُ محرَّكةً: الفكر في الشيء تُقَدِّرُه وتَقِيسُه اهـ.

قال ابن تيمية: النظر له معان عدة. منها: نظر العين، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾. ومنها: نظر القلب، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. ومنها: معنى العطف والرحمة، كقوله: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾. ومنها: معنى الانتظار، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾، ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾، ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾. ومنها: معنى المقابلة والمحاذاة، يقال: داري تناظر دارك، أي: تقابلها، والموضع الفلاني ينظر إلى جهة كذا، أي: يقابله ويحاذيه. ومنه النظر، لأنه يقابل الآخر ويناظره، ويسمى المتحاجَّان: متناظِرَين، لأنهما متقابلان تقابُلَ الشيئين المتواجهَين، ولأنهما متعاونان على النظر الذي هو التفكُّر والاعتبار، طلبا لإدراك العلم وبيانه. والمعنى الأول أظهرُ عند أهل العربية، وإلى المعنى الثاني صَغْوُ الجدليين. (نقله المرداوي في «التحبير شرح التحرير» 1/ 212 – 213).




وعرفه السعد في «التهذيب» بأنه: ملاحظةُ المعقول لتحصيل المجهول.

والمراد بملاحظة المعقولِ: التفاتُ النفسِ إليه وترتيبُه إنْ كان مركَّبًا على وجهٍ مخصوص، كملاحظة الحيوان والناطق وترتيبِهما، وكملاحظة المقدمتين وترتيبِهما، والمرادُ بالمعقول: المعلومُ الحاضرُ عند العقل متيقَّنا كان أو مظنونا، مركبا أو مفردا بناءً على القول بجواز التعريف به، قال علي قصاره: وهو الحقُّ كما في منطق ابن عرفة اهـ.

والمنطق كما عرفتَ هو القانون المصحِّحُ لهذا الترتيب المسمى نظرا وفكرا، قال الغزالي في «المعيار»: اعلم أنَّ مضمونَ هذا العلم: تعليمُ كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك، فإنَّ هذا الانتقالَ له هيئةٌ وترتيبٌ إذا رُوعيتْ أفضتْ إلى المطلوب، وإنْ أُهملت قَصُرت عن المطلوب، والصوابُ من هيئته وترتيبه شديدُ الشَّبَه بما ليس بصواب، فمضمونُ هذا العلم على سبيل الإجمال هذا.




وأما على سبيل التفصيل فهو أنَّ المطلوبَ هو العلم، والعلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك، ويسمى هذا العلم تصورا، وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصوَّرة بعضِها إلى بعض، إما بالسلب أو بالإيجاب، كقولك: «الإنسان حيوان»، و«الإنسان ليس بحجر»، فإنك تفهم الإنسان والحجر فَهْمًا تصوُّرِيًّا لذاتهما، ثم تَحْكُمُ بأنَّ أحدَهما مسلوبٌ عن الآخر أو ثابتٌ له، ويسمى هذا تصديقا، لأنه يتطرق إليه التصديقُ والتكذيب.

فالبحثُ النظريُّ بالطالب إما أن يتجه إلى تصورٍ أو إلى تصديق، والموصلُ إلى التصور يسمى قولا شارحا، فمنه حَدٌّ ومنه رسم، والموصلُ إلى التصديق يسمى حجة، فمنه قياسٌ ومنه استقراءٌ وغيرُه.

ومضمونُ هذا الكتاب تعريفُ مبادئ القولِ الشارح لِمَا أريد تصوُّره حدا كان أو رسما، وتعريف مبادئ الحجة الموصلة إلى التصديق قياسا كانت أو غيرَه، مع التنبيه على شروط صحتهما ومثار الغَلَط فيهما اهـ.







وإنما اشتُرِط في النظر كونُ الأمور المرتَّبةِ معلومةً، لاستحالة تحصيل شيءٍ بما ليس بحاصل.

ومن هنا فإنَّ كلَّ نظرٍ يستدعي وجودَ علمٍ سابقٍ، منه يُنتقل لتحصيل غير المعلوم، قال الغزالي: كلُّ تعريفٍ وتعرُّفٍ فيستدعي معرفةً سابقة، فلم يَعْرِفْ صورةَ الشيء بالحد إلا مَن عرف أجزاءَ الحد من الجنس والفصل قبلَه، إما بنفسه لوضوحه، وإما بتحديدٍ آخَرَ إلى أنْ يرتقيَ إلى أوائلَ عُرِفَتْ بنفسها، كما أنَّ كلَّ تعلُّمٍ تصديقيٍّ بالحجة فبعِلْمٍ قد سبق لمقدماتٍ هي أولية لم تُعرف بالقياس أو عُرفت بالقياس ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات، فآخِرُ الحد يجري مجرى مقدمات القياس من غير فرق اهـ.

واشتُرِط كونُ المطلوبِ مجهولا، لأنَّ تحصيلَ الحاصل محالٌ[1]، وطلب حصولِه عبثٌ.



فإن قلت: اشتراطُ الجهل بالمطلوب ينافي الاستدلالَ على الشيء ثانيا بعد معرفته أوَّلًا بدليل.

فالجواب: أنَّ المقصودَ بالنظر الثاني معرفةُ وجهِ دلالة الدليل الثاني على النتيجة، أو زيادةُ الاطمئنان بها لا العلمُ بها.

قال الفخر الرازي: إذا أقمنا على المَطْلَب دليلا، وحصلتِ الضرورةُ به، ثم أقمنا أدلةً أُخَرَ بعده، فليس المقصودُ حصولَ العلم بذلك المطلوب، وإلا لزم تحصيلُ الحاصل، بل المطلوبُ كونُ تلك الأدلةِ أدلةً على ذلك المطلوب، فالمتحصل بها كونُها في أنفُسِها أدلةً، لا حصولُ العلم بذلك المطلوب، كما إذا طَلَبْتَ دارَ الأمير فعرفْتَ

(1) قالوا: تحصيل الحاصل محال، لأنَّ السعيَ في تحصيله معناه أنه غيرُ حاصلٍ بالفعل، وكونُه حاصلا بالفعل يُنافي ذلك، فصار المعنى: هو غيرُ حاصلٍ هو حاصلٌ، وهذا تناقُضٌ، واجتماعُ النقيضين مستحيل. (مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 49).





الذهابَ إليها بطريقٍ وعلمت دار الأمير والطريق إليها، فلك أن تسأل عن أخرى، وهل هذه الطريقُ أيضا تُفضي إلى دار الأمير كما أفضتِ الطريقُ الأولى؟ وليس مقصودُك تعرُّفَ دار الأمير، بل كون الطريق الثانية هل هي طريقٌ أم لا؟ اهـ.

ثم كونُ ما تقدم من تعريف المنطق رَسْمًا، لأنه تعريفٌ بالخارج، لأن غايةَ الشيء وكونَه آلةً لشيءٍ خارجان عن ذاته.

واعلم أنَّ الفكر هو مميزُ الإنسان عن سائر الحيوان، قال ابن خلدون: الإنسانُ قد شاركَتْه جميعُ الحيوانات في حيوانيَّتِه من الحسِّ والحركة والغذاء والكِنِّ وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماعِ المهيء لذلك التعاون، وقبولِ ما جاءت به الأنبياءُ عن الله تعالى والعملِ به واتباعِ صلاح أخراه، فهو مفكرٌ في ذلك كلِّه دائما لا يَفْتُر عن الفكر فيه طَرْفَةَ عين، بل اختلاجُ الفكر أسرعُ مِن لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم اهـ، ولهذا قال: لو سُئل الحيوانُ الأعجم ونطق لوجدناه مُنكرا للمعقولاتِ وساقطة لديه بالكلية اهـ، إذ هي مادة الفكر وهو لا فِكْرَ له.

ولذلك ترى كثيرا في كتب المنطق تحديدَ الإنسان بأنه حيوانٌ ناطق، لأنَّ النطق في اصطلاحهم عبارةٌ عن القوة العاقلة المفكرة التي يُقتدر بها على إدراك العلوم والآراء، وليس المراد به عندهم الكلام، ولهذا فليس المراد عندهم بالناطق المتكلمَ كما قد يُتوهم، بل المراد: المفكِّرُ بالقوة العاقلة.

قال ابن حزم في كتاب «التقريب لحد المنطق»: والنطق الذي يُذكر في هذا العلم ليس الكلام، ولكنه التمييزُ للأشياء، والفكرُ في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كَنَّيْنا بالنطق اتفاقا مِنَّا، وكلُّ إنسانٍ فناطقٌ النطقَ الذي بَيَّنَّا اهـ.

والحاصلُ أنَّ النطق هو الذي يميز الإنسانَ عن كل ما يشاركه في حقيقة الحيوانية،







لأنَّ الحيوان في اللغة: كلُّ ذي روحٍ ناطقا كان أو غيرَ ناطق، مأخوذٌ من الحياة، يستوي فيه الواحدُ والجمع، لأنه مصدرٌ في الأصل، وهو مصدر «حيي»، والقياسُ: «حييان»، قُلِبَتْ الياءُ الثانية واوًا، ثم سمي ما فيه حياةٌ «حيوانا»[1].

قال ابن تيمية: ومن الأمر المعتاد في لغة العرب وغيرهم أنَّ الاسمَ العام إذا كان له نوعان، خَصَّتْ أحدَ النوعين باسم، وأبقت الاسمَ العام مختصا بالنوع، كلفظ: «الدابة والحيوان»، فإنه عامٌّ في كل ما يَدِبُّ وكلِّ حيوان، ثم لمَّا كان للآدمي اسمٌ يخصُّه، بقي لفظُ الحيوان يختص به البهيم، ولفظُ الدابة يختص به الخيل أو هي والبغال والحمير ونحوُ ذلك اهـ.

وجه التسمية (لِمَ سُمي «المنطقَ»؟)

1 – وقد قدمنا أن النطق في اللغة: **الكلامُ**، 2– وكما يطلق على النطق اللساني فإنه يطلق على **إدراك المعقولات**، 3– ويطلق أيضا على **القوة العاقلة المفكرة** التي يُقتدر بها على إدراك العلوم والآراء كما تقدم قريبا، ولمَّا كان هذا الفن يقوي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد، ويحصل بسببه كمالات الثالث، اشتُق له اسمٌ منه، وهو «المنطق»، فصار حقيقةً عرفية في العِلْمِ المخصوص، أي: نُقِل من المصدرية إلى العَلَمية.

(أسماء أخرى)

ويسمى أيضا «**معيار العلوم**»[2] – ومعيار كميزان لفظا ومعنى – لأنه يُعرف به

(1) ويعرفونه بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة. فالجسم جنس. والنامي فصل يخرج الأجسام الغير النامية كالحجر ونحوه من المعادن. والحساس فصل يخرج الجسم النامي الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات. والمتحرك بالإرادة مساو للحساس فلا بد أن يكون أحدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركب من أمور متساوية. ولما لم يعلم أن أيهما ذاتي ذكرا معا. هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم أجزاء الماهية. (تهانوي)

(2) وقد قال ابن حزم في كتاب «التقريب لحد المنطق»: وهو المعيارُ على كلِّ عِلْم اهـ، والغزاليُّ سمى كتابه «معيار العلم»، وقال في أوله: كل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يُعايَرُ بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسدُ العِيَار، غيرُ مأمون الغوائل والأغوار اهـ.







الفكر الصحيح والفاسد كما يُعلَم بالميزان الحسي تمامُ الموزون ونقصُه، ويسمى «**علم الميزان**» **إذ** به توزن الحُجَج والبراهين.

وكان ابن سينا يسميه «**خادم العلوم**»، إذ ليس مقصودا بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادمٍ لها، والفارابي يسميه «**رئيس العلوم**»، لنفاذ حكمه فيها، فيكون رئيسا حاكما عليها[1].

(1) قال الغزالي في «المعيار»: يشمل جدواه جميعَ العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية، فإنَّا سنُعَرِّفُك أنَّ النظرَ في الفقهيات لا يُباين النظرَ في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعِيَارِه، بل في مآخذ المقدمات فقط اهـ. (وانظر: شرح الوريقات لابن النفيس: 288).







الباب الأول

في العلم وأقسامه

- الفصل الأول: في العلم ومراتبه.
- الفصل الثاني: في أقسام العلم.
- الفصل الثالث: في الحكم وأقسامه.






الفصل الأول

في العلم ومراتبه

العلمُ في هذا الفن مفسَّرٌ بـ «**حصول صورة الشيء في العقل**»، لذلك قال السعد في تعريف النظر: «ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول»، ومرادُه بالمعقول: المعلوم.



وصورةُ الشيءِ: مثالُه المطابق له المنطبع في العقل انطباعَ الصور المبصَرات في المرآة، بأنْ تُرسم صورته في العقل، فمعنى تصوُّرِ الإنسان مَثَلًا: ارتسامُ صورةٍ منه في العقل بها يمتاز الإنسانُ من غيره، كما تثبت صورةُ الشيء في المرآة، إلا أنَّ المرآةَ تثبت فيها مُثُلُ المحسوسات، والنفس تنطبع فيها مثل المعقولات.

وعرفه ابن عرفة والشريف الجرجاني بأنه: الإدراك[1]، قال البَنَّاني: وهو مساوٍ



(1) الإدراك لغة: عبارةٌ عن الوصول واللحوق، يقال: أدركَتِ الثمرةُ: إذا بلغتِ النضجَ، وقال أصحاب موسى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، أي: ملحقون، ومَن رأى شيئا ورأى جوانبَه ونهاياته قيل: إنه أدرك، بمعنى أنه رأى وأحاط بجميع جوانبه، ويصح: «رأيت الحبيبَ وما أَدْرَكَه بصري»، ولا يصح: «أدركه بصري وما رأيته»، فيكون الإدراكُ أخصَّ من الرؤية. (الكليات: 66).
وقال زكريا الأنصاري في «غاية الوصول»: الإدراك لغة: الوصول، واصطلاحا: وصولُ النفس إلى تمام المعنى مِن نسبةٍ أو غيرها... أما وصولُ النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا اهـ.
وفي «التوقيف» للمناوي: الشعور: أولُ الإحساس بالعلم، كأنه مبدأ إنباته قبل أنْ تَكْمُلَ صورتُه وتَتَميز، ذكره الحرالي اهـ. (وانظر: العطار على المحلي: 1/ 191 - 192).
وأصلُ كلام زكريا الأنصاري أنَّ ابنَ السبكي لَمَّا ذكر (الإدراك) في «جمع الجوامع»، قال المحلي: أي:






للأول اهـ، والإدراكُ عندهم مرادفٌ للعلم[1]. قال الملوي في «شرح السلم»: المراد بالعلم: «**مطلق الإدراك**»، قال الصبان: ولو غيرَ جازم أو غيرَ مطابقٍ للواقع، فدخل الظنُّ والجهلُ المركَّب وتصوُّر النسبةِ المشكوكة والمتوهَّمة بدليل جعل السيد وغيرِه إياهما مِن قبيل التصوُّر[2] اهـ.

فلم يَخْرُجْ سوى الجهلِ البسيط، وهو عدمُ الإدراك بالكلية، كمن سئل عن شيءٍ فقال: لا أدري.

مراتب الإدراك

1 . الجهل المركب

والجهل البسيطُ أحدُ نوعَي الجهل، ويقابله الجهلُ المركَّب المعدودُ من جنس الإدراك، وهو عبارةٌ عن إدراكٍ جازمٍ غيرِ مطابقٍ للواقع.

وسمي مركبا لأنه تركب مِن جهلَين: جهلِ المدرِك بما في الواقع، وجهلِه بأنه جاهلٌ به، كمن يعتقدُ أنَّ الخمرَ حلالٌ.



وصولُ النفسِ إلى المعنى بتمامه مِن نسبةٍ أو غيرها. قال العطار: إنما فسره الشارحُ بما ذكر -وإنْ كان غيرَ شائع- لِقُرْبِه من المعنى اللغوي، وهو الوصول، يقال: أدركَتِ الثمرة: إذا وصلتْ وبلغتْ حَدَّ الكمال، ولذلك اعتُبر في مفهومه التمامُ، وإن كان الشائعُ في عباراتهم تفسيرَ الإدراك بـ: حصول صورة الشيء في العقل، أي: صورة الشيء الحاصلة عند العقل، بناءً على ما هو التحقيقُ مِن أنه مِن مقولة الكيف اهـ. (وانظر: حاشيتي الدسوقي والعطار على الخبيصي: 42 - 43).

(1) كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 129.

(2) انظر: حاشية الشريف على القطب (ص30 - 31)، وشرح الشريف على المواقف 1/ 94 - 95. وقال القطب: ربما يحصل إدراكُ النسبة الحكمية بدون الحكم، كمَن تشكك في النسبة أو تَوَهَّمَها، فإن الشك في النسبة أو توهُّمَها بدون تصوُّرِها محالٌ، لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم. (وانظر: حاشية الشريف عليه: 34) وقال الشريف في «شرح المواقف»: إنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر وشككت فيها، فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعا، فلك في هذه الحالة نوعٌ من العلم، ثم إذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة، علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الأول بحقيقته اهـ. (شرح المواقف 1/ 97).





وقد قيل لسهلٍ التُّسْتَري: يا أبا محمد، هل تَعرف شيئا أشدَّ من الجهل؟ قال: «نعم، الجهلُ بالجهل»، قال الغزالي: وهو كما قال، لأنَّ الجهلَ بالجهل يَسُدُّ بالكلية بابَ التعلُّم، فمن يظن بالكلية بنفسه أنه عالمٌ فكيف يتعلم؟ اهـ.

2. الشك

وأما الشك فهو: تجويزُ أمرين لا مزيةَ لأحدهما على الآخر.

فهو عبارة عن تساوي الطرفين والتردُّد فيهما من غير ترجيح.

3. الظن

وأما الظن فهو: الإدراك الراجح.

وهذا مستلزمٌ احتمالَ النقيض احتمالا مرجوحا.

والمظنون هو الطرف الراجح من التَرَدُّدِ بين أمرين.

والحاصلُ أنَّ الظن في عُرفهم كما قال ابن عاشور: هو العِلْمُ المستنِدُ إلى دليلٍ راجحٍ مع احتمالِ الخطأ احتمالًا ضعيفا اهـ.

وليس هذا هو الظن الذي جاء ذَمُّه في الكتاب والسنة، إذ ذاك الظنُّ الذي لم يَقُمْ على رُجحانه دليل، فيكون اعتقادُه تحكُّما واتِّباعا للهوى.

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾: والحسبان: الظن، وهو هنا: **ظنٌّ مجرَّدٌ عن دليل، وذلك أغلبُ ما يُراد بالظن وما يُرادفه في القرآن** اهـ.

وقال في موضع آخر: والظنُّ كَثُرَ إطلاقُه في القرآن والسنة على العلم المخطئ أو الجهل المركب والتخيلات الباطلة، قال النبيء -ﷺ-: «إياكم والظنَّ، فإن الظن أكذبُ الحديث» اهـ.





ولهذا قال القاضي عياض في هذا الحديث: حَمَلَه المحققون على ظنٍّ مجرَّدٍ عن الدليل ليس مبنيا على أصلٍ ولا تحقيقِ نظر اهـ.

وقال الحافظ في «الفتح»: إنَّ الظن المنهيَّ عنه هو الذي لا يَستنِد إلى شيءٍ يجوز الاعتمادُ عليه، فيُعتمَد عليه ويُجعَل أصلا ويُجزم به اهـ.

وقال القرطبي في «المفهم»: فأما الظن الشرعي[1] الذي هو تغليبُ أحدِ المجوَّزَيْن، أو بمعنى اليقين، فغيرُ مرادٍ من الحديث، ولا مِن الآية يقينًا، فلا يُلتفَت لمن استدل بذلك على إنكار الظن الشرعي، كما قررناه في الأصول اهـ.

4 . الوهم

وأما الوهم فهو: الإدراك المرجوح.

والموهوم هو مرجوحُ طَرَفَي المتردَّد فيه.



5 . اليقين

وأما اليقين، فهو اسمُ مصدر، والمصدرُ: اليَقَنُ بالتحريك، يقال: يَقِنَ -كفَرِحَ- يَيْقَنُ يَقَنًا، وهو مصدرٌ قليلُ الاستعمال، ويقال: أيقن يُوقِن إيقانا، وهو الشائع.

وحقيقتُه: الإدراكُ الجازم المطابق للواقع عن دليل.

فمِنَ (الإدراك) يخرج الجهل البسيط، ومن (الجازم) يخرجُ الظنُّ والشك والوهم، ومن (المطابق للواقع) يخرج الجهل المركب، ومن (الدليل) يخرج التقليدُ الصحيح لأنه لا يفيد يقينا.

وبعضُهم -كالأصوليين- يَخُصُّ لفظَ «العلم» بهذا القسمِ الأخير، أعني اليقين.

---

(1) أي: الظن في عرف حَمَلَةِ الشريعة.





و(الجازِمُ) في تعريف اليقين: مِن الجزم، وهو القطع، ويطلق عند الأصوليين على معنيين: أحدُهما: نفيُ الاحتمال أَصْلًا، والثاني: نفيُ الاحتمالِ الناشئِ عن دليل.

ولإطلاق القطع على المعنيين، يَستعمل العلماءُ العلمَ القطعي في معنيين: أحدهما: ما يَقطع الاحتمالَ أصلا، كالنص والمتواتر؛ والثاني: ما يقطع الاحتمالَ الناشئ عن دليلٍ، كالظاهر وخبر الواحد الصحيح.

ولهذا قرر العلماءُ رحمهم الله أنَّ اعتراضَ الدليل بمجرد الاحتمال من غير مستنَدٍ: لا يُقبَل ولا يُسمع، فلا عبرةَ به ولا التفاتَ إليه، قال الشاطبي: الاحتمالاتُ التي لا تَرْجِعُ إلى أصلٍ غيرُ معتبرة اهـ. بل قال: إنَّ مجردَ الاحتمالِ إذا اعتُبِر، أدَّى إلى انخرام العادات والثقةِ بها، وفَتَحَ بابَ السَّفْسطة وجَحْدِ العلوم، ويُبَيِّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي عن نفسه في كتابه «المنقذ من الضلال»، بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم[1] اهـ.



ولهذا فإنَّ الاحتمالَ الذي يَسْقُط به الاستدلالُ إنما هو الاحتمالُ المساوي، قال القرافي: وأما الاحتمالُ المرجوح، فلا يمكن أن يكون مُسقِطًا للاستدلال، فإنه لا يكاد يُوجَد نصٌّ لا احتمالَ فيه، ولا واقعةَ لا احتمالَ فيها، ولكن تلك الاحتمالاتُ مرجوحة، والعمدةُ على الظواهر، بل المقصودُ الاحتمالُ المساوي، لأنَّ به يحصُل الإجمالُ، والظاهرُ لا إجمالَ فيه اهـ.

ولهذا قرر الشاطبي مسألة في كتابه «الموافقات» قال في عنوانها: (**الاعتراضُ على الظواهر غيرُ مسموع**).

(1) قال الشيخ عبد الله دراز: كأنه يقول: بل إذا اعتُبرت الاحتمالاتُ المجردة عن الأدلة، بطلت العلومُ الأخرى المرتَّبة على العادات، أي: الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون، فالتجريبيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتُبرت، ضاعت العلومُ اليقينية، أي: فقبولُ الاحتمالات مطلقا يُفسِد سائرَ العلوم، عقلية ونقلية، فهو باطلٌ اهـ.







وقال أبو البقاء في «الكليات»: مجرَّدُ احتمالِ النقيض لا يَقدح في الدلالة الظاهرة اهـ.

وقال الزركشي: الظاهرُ دليلٌ شرعي يجب اتباعُه والعملُ به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ، وهو ضروريٌّ في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالبُ الأحكام، فإنَّ النصوصَ معوزة جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا اهـ.

ولهذا كان **من قواعد** «**المجلة**»: **(لا عبرة للتوهُّم)**[1] -وهو إدراك الطرف المرجوح من طرفَيْ أمرٍ متردَّدٍ فيه[2]-، أي: لا اكتراثَ به ولا يُبنى عليه حكمٌ شرعي، بل يعمل بالثابت قطعا أو ظاهرا دونه[3].

ومن هنا كان العملُ بالظن واجبًا إجماعا.

قال الزركشي في «تشنيف المسامع» والمَقَّرِي في «قواعده»: العملُ بالراجح واجبٌ بالإجماع اهـ.

وقال العطار: انعقد الإجماع على أنَّ الحكم المظنون الذي أدَّى إليه رأيُ المجتهد يجب العملُ عليه به قطعا، وكثُرَت الأخبارُ في ذلك حتى صارت متواتِرةَ المعنى اهـ.

(1) مجلة الأحكام العدلية (ص25).

(2) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد الزحيلي 1/ 170.

(3) شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا (ص363).



الفصل الثاني

في أقسام العلم

ينقسم العلم إلى تصوُّرٍ وتصديق.

فالتصور: إدراك معنى المفرد مِن غير تعرُّضٍ لإثبات شيءٍ له ولا لنفيه عنه، كإدراك معنى اللذة، والألم، ومعنى المرارة، ومعنى الحلاوة، وإدراك معنى الإنسان، ومعنى الكاتب، فإدراكُ كلِّ مفردٍ مما ذكرنا ونحوِه -أي: فهمُ المعنى المراد به ذلك المفردُ من غير تعرُّضٍ لإثبات شيءٍ له ولا لنفيه عنه- هو المسمى في الاصطلاح بعلم التصوُّر، وهو تفعُّلٌ من الصورة، فكأنَّ صورةَ المفرد تنطبع في الذهن لإدراك المتصوِّرِ لها معناها.



قال القرافي: التصور مشتق من الصورة، لأنَّ للحقائق أشكالا في الذهن، كما لها أشكالٌ وصور في الخارج، والصورة مشتقة من التصيير، لأن الصورة لا تكون صورةً حتى تصيرَ إلى حالٍ بعد حال بالنجر أو البناء أو الخرط أو نوع من الصناعات أو بالخَلْق الرباني بتنقُّلها في الأطوار اهـ.



فالحاصلُ أن التصور عبارةٌ عن حصول صورة المفرَد في العقل وإدراك ماهيته من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، ويقال له: التصور الساذَج[1]، أي: المحض، المجرد، الذي لا يَصْحَبُه حكم، لأنَّ التصديقَ تصورٌ معه حكم.

(1) قال في «القاموس»: السَّاذَجُ: مُعَرَّبُ: سادَهْ اهـ. قال في «تاج العروس»: هكذا في النسخ التي بأيدينا.







وأما **التصديق** فهو: إدراكُ صدقِ النسبة الكلامية أو كذبِهَا.

والنسبةُ الكلامية هي ثبوتُ المحمول للموضوع، أي: تعلُّقُه وارتباطُه به على وجه الإثبات في القضية الموجَبة وعلى وجه النفي في القضية السالبة، ويقال لها أيضا: النسبة الخبرية، والنسبة الحكمية.

وصدقُ النسبة الكلامية معناه: مطابقتُها للنسبة الخارجية، التي يقال لها أيضا: النسبةُ الواقعية، وهي ما يُعبر عنه بالخارج والواقع ونفسِ الأمر؛ وكذبُها معناه: عدمُ تلك المطابقة.

فمعنى صدق الخبر هو مطابقةُ حُكْمِه -أي: نسبتِه الكلامية- للنسبة الخارجية، أي: نفسِ الأمرية، وكذبُه عدمُ تلك المطابقة.

وإدراك ذلك الصدقِ أو الكذب هو المسمى تصديقا.



قال الفهري: وتسميةُ الحكم بنفيٍ أو إثباتٍ تصديقا تسميةٌ له بأشرف النسبتين العارضتين له، فإنه كما يَعرِض له التصديقُ، يعرض له التكذيب اهـ.

وفي أخرى: الساذج: أصول وقصبان تنبت في المياه تنفع لكذا وكذا، معرب ساذه، وفي «اللسان»: حجة ساذِجة وساذَجة بكسر الذال وفتحها: غيرُ بالغة. قال ابن سيده: أراها غيرَ عربية، إنما يستعملها أهلُ الكلام فيما ليس ببرهانٍ قاطع، وقد تُستعمل في غير الكلام والبرهان، وعسى أن يكون أصلها ساذه، فعُربت كما اعتِيد مثل هذا في نظيره من الكلام المعرَّب. انتهى، قلت: ومثله في «المحكم». وفي الحديث: «أنه ﷺ توضأ ومسح على خفين أسودين ساذجين». تكلم عليه أهل الغريب وضبطوه بكسر الذال وفتحها. قال الشيخ ولي الدين العراقي في «شرح سنن أبي داود» عند ذكر خفيه ﷺ وكونهما ساذجين فقال: كأن المراد: لم يخالِط سوادَهما لونٌ آخر. قال: وهذه الكلمة تستعمل في العرف بهذا المعنى، ولم أجدها في كتب اللغة بهذا المعنى، ولا رأيت المصنِّفين في غريب الحديث ذكروها. انتهى. كذا نقله شيخنا. وقيل: الساذج: الذي لا نقش فيه، وقيل: الذي لا شعر عليه، والصواب أنه الذي على لون واحد لا يخالطه غيرُه. وفي «أقانيم العجم» لحميد الدين السيواسي: ساده وسادج: الذي على لون واحد لم يخالطه غيره. فقول شيخنا في أول المادة: ومن العجائب إغفالُ المصنف الساذج في الألوان، وهو الذي لا يخالط لونُه لونًا آخَرَ يغايره، عجيب، فتأمل. ولو استدرك عليه بما في «اللسان» و«المحكم» المتقدِّمِ ذكرُه كان أليق. والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ.




وقال القرافي: التصديق هو الخبر، ولَمَّا كان يقال لقائله: صدقتَ أو كذبت، سمي بأحسن عارضيه لفظًا، وكان يُمكِن أن يسمى تكذيبا اهـ.

وقد يقال: إنما سمي تصديقا لأنَّ التصديقَ لغةً: النسبةُ إلى الصدق، والخبرُ وإن احتمل الصدقَ والكذب لكن مدلوله الصدق ليس إلا، وأما الكذب فاحتمالٌ عقلي كما صرح به السعد.

ولهذا فإنهم عندما يقولون في تعريف الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، إنما يريدون بالاحتمال أنَّ النسبةَ الذهنية المفهومةَ منه يحتمل أنْ تُطابِقَ النسبة الخارجيةَ الكائنة في نفس الأمر أو لا تطابقها، وليس معناه أنَّ مدلولَ اللفظ أحدُ الأمرين لا بعينه، بل أحدُهما معيَّن، وهو الصدق، والآخَر محتمل عقلا.

فأصلُ وضعِ الخبر الصدقُ، والكذبُ احتمالٌ عقلي.

ولهذا فقد رسم زكريا الأنصاري الخبرَ بقوله: ما له نسبةٌ في الخارج تُطابِقُه اهـ، مع أنَّ المخبِر قد يَكذب، فلا يكون لخبره نسبةٌ في الخارج تطابقه.

ومن هنا قال القرافي في «الفروق»: تنبيه: اعتقد جماعةٌ من الفقهاء أنَّ قولنا في حد الخبر: إنه المحتمِل للصدق والكذب، أنَّ هذا الاحتمالَ لهما استفادَه الخبرُ مِن الوضع اللغوي، وأنَّ الوضعَ اقتضى ذلك، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبرُ من حيث الوضعُ إلا الصدقَ خاصة.

وتقريرُه: أنَّ العرب إنما وضعتِ الخبرَ للصدق دون الكذب، لإجماع النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا: «قام زيد»، حصولُ القيام في الزمان الماضي، ولم يقل أحدٌ: إنَّ معناه صدورُ القيام أو عدمُه، بل جزَم الجميعُ بالصدور، وكذلك جميعُ الأفعال الماضية، وكذلك الأفعال المستقبلة نحو قولنا: «سيقوم زيد»، معناه صدورُ القيام عنه في الزمن المستقبل عَيْنًا، لا أن معناه صدورُ القيام أو عدمه، وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا: «زيد قائم»، معناه أنه موصوف بالقيام عينا، وكذلك







المجرورات نحو: «زيد في الدار»، معناه لغة استقرارُه فيها دون عدم استقراره، لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية، فعَلِمْنا أن اللغة إنما هي الصدقُ دون الكذب.

فإن قلت: فما معنى قولكم: «إنه يحتمل الصدق والكذب» على هذا التقرير الذي اقتضى أنَّ الصدقَ متعينٌ له فلا يحتمل إلا إياه.

قلت: معناه أن ذلك يأتيه مِن جهة المتكلِّمِ لا من جهة الوضع، فإن المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع، وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع، وقولنا في الشيء: إنه يحتمل الشيءَ الفلانيَّ، أعمُّ من كونه يحتمله مِن جهةٍ مخصوصةٍ معينة، بل إذا احتمله مِن أيِّ جهةٍ كانت فقد احتمله، فإذا احتمله من جهة المتكلِّم فقد احتمله من حيث الجملة، كقولنا في الممكن: إنه قابلٌ للوجود والعدم، لا نريد أنه يقبل الوجودَ مِن سببٍ معين، بل مِن أيِّ جهة كانت وأيِّ سببٍ كان، كذلك هاهنا، ونظيرُ قولنا في الخبر: إنه يحتمل الصدق والكذب، قولُنا في الكلام: إنه يحتمل الحقيقة والمجاز، وأجمعْنا على أن المجاز ليس من الوضع الأول، وكذلك الكذب، فالمجاز والكذب إنما يأتيان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع، والذي للوضع هو الصدقُ والحقيقة، فتأمَّلْ ذلك اهـ.

وأنت إذا تَبَيَّنْتَ حقيقةَ التصديق، وعرفتَ أن التصديق يقابله التصور، عرفتَ أنَّ التصورَ ليس مجرَّدَ إدراكِ معنى المفرد، بل أعم، وهو إدراك معنى كلِّ ما عدا مطابقةَ حكم الخبر للواقع أو مخالفته، قال السعد في «شرح الشمسية»: التصورُ عبارةٌ عن إدراك ما عدا وقوعَ النسبةِ التامة أو لا وقوعها، والتصديق عبارة عن إدراك أنَّ النسبةَ واقعةٌ أو ليست بواقعة اهـ[1]، فيدخل في التصور على هذا: إدراكُ معنى المفردات، وإدراك معنى المركبات غير الإسنادية، كالإضافية نحو: «كتاب خالد»،

(1) قال ابن النفيس في «شرح الوريقات»: التصديق هو اعتقاد أن ما حُكم عليه بحكمٍ هو كذلك في نفس الأمر، والتصور هو إدراك المعنى سواء كان مفردا كإدراكنا معنى الإنسان، أو مؤلَّفا كإدراكنا معنى أن الإنسان حيوان من غير أن يُعتقَد أنه في نفس الأمر كذلك أو ليس اهـ.









والوصفية نحو: «الكتاب النفيس»، بل وإدراك معنى المركبات الإسنادية لكن مع عدم الالتفات إلى المطابقة للواقع أو المخالفة، كإدراك معنى جملة: «زيد قائم»، مع قطع النظر عن مطابقة حكمها للواقع أو عدمها، فكلُّ ذلك تصور.

وقد يقال: إنَّ من قال في التصور: هو إدراكُ المفرد، كالأخضري في «السلم»، قد قَصَد هذا، والله أعلم، ثم رأيت البَنَّاني يقول في «شرح السلم»: وفَسَّر التصورَ بأنه إدراكُ مفرد، والمفردُ: ما سوى وقوعِ النسبة التامة أو لا وقوعِها، فيدخل فيه المحكومُ عليه والمحكوم به كالإنسان والكاتب في قولك: الإنسان كاتب، وتدخل فيه النسبةُ الحكمية التي هي موردُ الإيجاب والسلب من غير اعتبار الحكم كما يقع من الشاكِّ، وتدخل فيه أيضا النسبة الناقصة كنسبة المضاف إلى المضاف إليه والنعت إلى المنعوت، والنسبةُ الإنشائية، والمشكوكُ فيها على السواء[1]، وغيرُ المقصودة كنسبة الجملة الواقعة صلةً أو خبرا، فإدراكُ كلٍّ من هذه الأشياء: تصوُّرٌ اهـ.

فيكون اصطلاحُهم في المفرد في باب التصور والتصديق: كل ما ليس إدراكُه تصديقا، وفي باب الألفاظ لهم فيه اصطلاحٌ آخر يقابل فيه هناك المركب، وسيجيء في محله إن شاء الله.

فيكون مقصودُهم بالحكم المميِّزِ للتصديق عن التصور الساذج، ليس مجرَّدَ إدراك النسبة الحكمية، أي: تصور معناها، وإنما إدراكُ صدقِها أو كذبها، وهو المرادُ في قول البناني (من غير اعتبار الحكم).

ولهذا كان لفظ «الحكم» عندهم مشتركا بين معنيين:

الأول: النسبةُ الحكمية التي هي ثبوتُ الشيء للشيء أو منافاتُه إياه.

---

(1) قال علي قصاره: قوله (والمشكوك فيها على السواء) تَبِعَ في هذا الهلاليَّ، وفيه نظر، إذ هو مكرَّرٌ مع قوله قبلُ: وتدخل فيه النسبةُ الحكمية كما يقع من الشاك اهـ.




الثاني: إدراك وقوع النسبة بين الشيئين أو لا وقوعها.

قال السعد: وتحقيقُ الفرق بينهما: أنَّا إذا شَكَكْنا في ثبوت الحدوث للعالَم، فلا شك أنَّا نتصور العالَمَ والحادِثَ والنسبةَ بينهما، ضرورةَ أنَّا لا نشك فيما لا نفهمه، وإذا أقمنا البرهانَ حصل لنا علمٌ آخر، وهو إدراكُ أنَّ الحادثَ ثابتٌ له، وهو الحكمُ الذي يجعله الحكماءُ نفسَ التصديق اهـ.

(تنبيه): إذا عرفت حقيقة التصور المقابِل للتصديق، فاعلم أنهم قد يُطلقون لفظ «التصور» ويريدون به ما هو أعمُّ مِن ذلك، وهو مطلَقُ حصول صورة الشيء في الذهن، فيكون مرادفًا للعلم، والتصديقُ على هذا قسمٌ منه لا قسيمٌ له، قال القطب: إنَّ التصور كما يُطلق –فيما هو المشهور– على ما يُقابِل التصديقَ –أعني التصورَ الساذج– كذلك يُطلق على ما يرادف العلمَ ويَعُمُّ التصديقَ، وهو مطلق التصور اهـ. ومن هذا: قولُ البِهاري في «سلم العلوم»: العلمُ: التصورُ اهـ.



(تنبيه ثان): قال ابن تيمية: إنَّ كلَّ ما يسمونه تصوُّرًا يمكن جَعْلُه تصديقا، وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا، فإنَّ القائل إذا قال: ما الخمرُ المحرمة؟ فقال المجيب: هي المسكر، كان هذا عندهم تصورا واحدا، وهو تصوُّرُ مسمَّى الخمر، وهذا في الحقيقة تصديقٌ مركَّبٌ مِن موضوعٍ ومحمول، وإذا قال: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، كان هذا قياسا، وهو يفيد التصديقَ الذي هو: المسكرُ حرامٌ، ويفيد أن المسكر داخلٌ في مسمى الخمر، وإن أريد بيانُ الحد المطرد المنعكس قيل: المسكر هو الخمر، وكل خمر حرام، فيفيد هذا القياسُ تصوُّرَ معنى الخمر.

وسببُ ذلك أنَّ كلَّ ما يُتكلم به في الحد والقياس هو قضيةٌ تامة، وهي الجملةُ في اصطلاح النحاة، والجوابُ في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضيةٍ تامة هي جملةٌ خبرية، فكِلَاهما قولٌ مركب في السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثباتُ صفةٍ لموصوف، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثباتُ محمولٍ لموضوع، والإنسانُ هو في الموضعين قد تَصور أن المسكر هو الخمر، وصَدَّق بأن المسكر هو الخمر، فأما التصور







المفرَدُ الذي لا يُعبر عنه إلا باسمٍ مفرد فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد ولا يجاب عنه باللفظ المفرد حتى يُفَصَّل نوعَ تفصيلٍ يصلح لمثله لأن يكون جملة.

وهذا قد بُسِط في غير هذا الموضع كما بُسط في الكلام على «المحصل» وغيره[1]، وبُيِّن أنَّ قولَهم: العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور وهو التصور الساذج

(1) قال ابن تيمية في موضع آخر: إن الحد مجرَّدُ قولِ الحادِّ ودعواه، فإنه إذا قال: حد الإنسان مثلا أنه الحيوان الناطق أو الضاحك، فهذه قضيةٌ خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة، فإما أن يكون المستمِع لها عالما بصدقها بدون هذا القول، وإما أن لا يكون، فإن كان عالما بذلك، ثبت أنه لم يَستفِدْ هذه المعرفةَ بهذا الحد، وإن لم يكن عالما بصدقها، فمجرد قول المخبِر الذي لا دليلَ معه، لا يفيده العلم، كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله، فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيده معرفة المحدود.

فإن قيل: الحد ليس هو الجملة الخبرية وإنما هو مجرد قولك: حيوان ناطق، وهذا مفرد لا جملة، وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحَيهم، فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة كما يقول الغزالي وغيرُه، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيَّد كالاسم، وهو الذي يسمونه التركيبَ التقييدي كما يذكر ذلك الرازي ونحوُه.

قيل: التكلُّم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جوابا للسائل سواء كان موصوفا مركبا تركيبا تقييديا أو لم يكن كذلك.

وهذا لَمَّا مَرَّ بعضُ العرب بمؤذن يقول: أشهد أن محمدا رسولَ الله، بالنصب، قال: فعل ماذا؟

فإذا قيل: ما هذا؟ قيل: طعام، فهذا خبرُ مبتدأ محذوف باتفاق الناس، تقديرُه: هذا طعام، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأرض لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدىً لِلنَّاسِ﴾ إلى قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ﴾، وكقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُم﴾ أي: هم ثلاثة وهم خمسة وهم سبعة.

... ثم إذا قُدِّر أنَّ الحدَّ هو المفرد، فالمفرادات أسماء، وغايةُ السائل أنَّ يتصور مسماها، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المسئول عنه، وأن هذا المسمى هو حقيقة المحدود؟

فإن قيل: يفيده مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك، بل تصور «إنسان»، قيل: فحينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه، كما لو قيل: الإنسان، وهذا يحقق ما قلناه مِن أنَّ دلالة الحد كدلالة الاسم، وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون: الحدُّ تفصيلُ ما دل عليه الاسمُ بالإجمال، وحينئذ فيقال: لا نزاعَ بين العقلاء أنَّ مجرَّدَ الاسم لا يوجب تصويرَ المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسمُ يفيد الدلالةَ عليه والإشارةَ إليه، ولهذا قالوا: إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه، وذلك لأن اللفظ المفرد لا يعرف دلالتُه على المعنى إنْ لم يُعرف أنه موضوعٌ له، ولا يعرف أنه موضوع له حتى يُتصور اللفظ









العري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلامٌ باطل، فإنَّ كلَّ ما عرى عن كل قيدٍ ثبوتي وسلبي يكون خاطرا من الخواطر، ليس هو علما أصلًا بشيءٍ من الأشياء، فإنَّ

والمعنى، فلو كان المقصود بالوضع استفادةَ معاني الألفاظ المفردة لَزِمَ الدور.

وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصودُ من الحد تصوير معناه المفرد، وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقا بتصور المحدود، وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد، وكان تصور المسمى والمحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتصور المحدودات بمجرد الحدود كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء، وهذا هو المطلوب.

ولهذا كان من المتفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة كاسمين أو فعل واسم.

وهذا مما اعترف به المنطقيون، وقسموا الألفاظ إلى اسم وكلمة وحرف يسمى أداة، وقالوا: المراد بالكلمة ما يريده النحاة بلفظ الفعل، لكنهم مع هذا يناقضون ويجعلون ما هو اسمٌ عند النحاة حرفا في اصطلاحهم، فالضمائر ضمائر الرفع والنصب والجر والمتصلة والمنفصلة مثل قولك: «رأيته»، و«مر بي»، فإن هذه أسماء، ويسميها النحاة الأسماء المضمرة، والمنطقيون يقولون: إنها في لغة اليونان من باب الحروف، ويسمونها الخوالف، كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة.

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاما مفيدا عند أحدٍ من أهل الأرض، بل ولا أهل السماء، وإن كان وحده كان معه غيرُه مضمرا أو كان المقصودُ به تنبيها أو إشارة كما يقصد بالأصوات التي لم توضع لمعنى، لا أنه يقصد به المعاني التي تقصد بالكلام.

... وإذا عُرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيده الكلامُ بحال، عُلِم أن الحد خبرُ مبتدإ محذوف، لتكون جملة تامة.

ثم قد بينا فسادَ قولهم سواء جُعل الحد مفردا كالأسماء أو مركبا كالجمل، وأنه على التقديرين لا يفيد تصويرَ المسمى، وهو المطلوب، ودعوى المدعي أن الحد مجرد المفرد المفيد كدعواهم أن التصور الذي هو أحد نوعي العلم هو التصور المجرد عن كل نفيٍ وإثبات، ومعلومٌ أن مثل هذا لا يكون علما عند أحدٍ من العلماء، بل إذا خطر ببال الإنسان شيءٌ ما ولم يخطر له ثبوتُه ولا انتفاءه بوجه من الوجوه، لم يكن قد علم شيئا، مثل من خطر له بحر زئبق أو جبل ياقوت خاطرا مجردا عن كون هذا التصور ثابتا في الخارج أو منتفيا ممكنا أو ممتنعا، فإن هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم.

وقد بسطنا الكلامَ على هذا في مواضع متعددة، مثل الكلام على «المحصل»، وبَيَّنَّا أن المشروط في التصديق من جنس العلم المشروط في القول، فمن صدق بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم، ومن صدق بما تصوره كان كالمتكلم بعلم، فقولهم في الحدود القولية من جنس قولهم في التصورات الذهنية اهـ.










مَن خطر بقلبه شيءٌ من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفةٌ لا ثبوتيةٌ ولا سلبية، لم يكن قد عَلِمَ شيئا، وإذا قيل: «الإنسان حيوان»، و«العالم مخلوق»، ونحو ذلك، فهنا قد تَصَوَّرَ إنسانا عَلِمَ أنه موجود، لم يتصور شيئا تصوُّرًا ساذجا لا نفيَ فيه ولا إثبات، بل تَصوَّر وجودَه وغيرَ ذلك من صفاته، وكذلك العالم قد تَصوَّر وجودَه، وإذا تصور بحرَ زئبقٍ وجبلَ ياقوتٍ، فإنْ لم يتصور مع هذا عدمَه في الخارج ولا امتناعَه ولا شيءَ من الأشياء، كان هذا خيالا من الخيالات ووسواسا من الوساوس، ليس هذا من العلم في شيء، فإنْ تصور مع ذلك عدمَه في الخارج كان قد تصور تصورا مقيَّدا بالعدم، لم يكن تصوُّرُه خاليا من جميع القيود.

فإن قلت: فما التصورُ القابل للتصديق المشروط فيه؟

قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية، فإذا كان يشك هل النبيذُ حرام أم لا؟ فقد تَصور النبيذَ وتصور الحرام، وكلٌّ من التصوُّرَيْن متصوَّرٌ بقيود، فهو يعلم أنَّ النبيذ شرابٌ وأنه موجود وأنه يُشرَب وأنه يُسكِر وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام، فليس مِن شرط التصوُّرِ المشروطِ في التصديق أن يكون ساذجا خاليا عن كل قيدٍ ثبوتي وسلبي، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق اهـ.

(تنبيه ثالث) متعلِّق بما تقدم مِن كون التصور عبارةً عن ارتسام صورة الشيء في الذهن وحضورِها فيه:

قال البناني: قال السعد: للشيء وجوداتٌ أربع: وجودٌ في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة[1]؛ والأولان حقيقيان، والأخيران

(1) قال الغزالي في «المعيار»: إن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثالُ الموجود في الأعيان، فما لم يكن للشيءٍ ثبوتٌ في نفسه لم يرتسم في النفس مثالُه، ومهما ارتسم في النفس مثالُه فهو العلمُ به، إذ لا معنى للعلم إلا مثالٌ يحصل في النفس مطابقٌ لِمَا هو مثالٌ له في الحس وهو




مجازيان اهـ، والتحقيقُ عند السنوسي في «شرح المقدمات»: أنَّ الأولَ فقط هو الحقيقي، وهو الظاهر اهـ.

قال علي قصاره: قوله (وهو الظاهر) بيانُه: أنَّ الذاتَ إنما توجَد حقيقةً معه، وأما الذهنُ إنما تُرسم فيه صورتُها، أي: مِثْلُ صُورتها، أي: مثالُها المطابِقُ لها اهـ.

قال ابن تيمية: فإنَّ كلَّ عاقلٍ يعلم أنه إذا عَلِمَ النارَ والشمسَ والقمر، لم تكن هذه الحقائقُ في نفسِه، وإنْ قُدِّرَ أنَّ أحدًا قال ذلك، أو قال: إن الحاصل في نفسه مثلُ حقائقها الموجودةِ في الخارج في الحد والحقيقة، حتى يقول: إنَّ مَن عَلِمَ الشمسَ صار في نفسه شمسٌ مساويةٌ في الحد والحقيقة للشمس التي في السماء، ومن علم النار حصل في نفسه نارٌ مساوية في الحقيقة للنار التي تحرق، فهذا القولُ ظاهرُ الفساد، وإنما الذي قد يقال: إنه تحصل صورةٌ عقلية تطابق تلك الحقيقةَ مطابَقةَ ما في النفس لِمَا في الخارج، ولهذا يُمثلون ذلك بمطابقة الوجه لِمَا في المرآة، فنقول: حصولُ الصورة العلمية في العالِم، كحصول الصورة المرئية في المرآة أو في الماء، ونحو ذلك، ومعلومٌ أنه لم تَحُلَّ في المرآة والماءِ نفسُ الشمس والوجه، ولا ما يساويهما في الحد والحقيقة، ولكنْ صورةٌ تَحْكِيهِمَا، وليست هذه الصورةُ كالصورة التي تحصل في الشمع والطين مِن طبع الخاتم والرسم، فإنَّ تلك عَرَضٌ منقوش حَلَّ في جسمٍ يُشبه الآخر، بخلاف ما في المرآة فإنه عرض، والشمسُ والوجه جسمٌ، وكذلك العلمُ الذي في القلب، والمعلومُ القائم بنفسه كالسماء والأرض جواهرُ، فليس هذا مثلَ هذا اهـ.

وقال العطار في حاشيته على «المطلع»: لا يذهب عنك أنه لا يلزم من حضور الأشياء ذهنًا وجودُها فيه، حتى يلزم الاعترافُ بالوجود الذهني، وقد نفاه المتكلمون

المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثرُ في النفس لا ينتظم لفظٌ يُدل به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي تُرَتَّب فيه الأصواتُ والحروف لا ترتسم كتابةٌ للدلالة عليه. ثم قال: وما قدمناه من الترتيب يعرفك أنَّ الألفاظَ لها دلالاتٌ على ما في النفوس، وما في النفوس مثالٌ لِمَا في الأعيان اهـ.







وأثبته الحكماء[1]، وأمثال هذه العبارات الطافحة من كتب المتكلمين وغيرهم من أهل السنة المُوهِمة لكون الأشياءِ لها وجودٌ في الأذهان، بل وُجِد منهم التصريحُ بذلك كقولهم: للشيء وجودٌ في الأعيان ووجود في الأذهان، لا تحمل الاعترافَ بالوجود الذهني حتى يلزم موافقتُهم الفلاسفةَ ويتناقض كلامُهم، بل معنى كلامِهم: أنَّ الذهن يُلاحظ الشيءَ ويلتفت إليه، فيقال: إنَّ الشيء قام بالذهن أو وُجد فيه، تسمُّحًا، وملاحظةُ الذهن للأشياء لا يستلزم قيامَها به على النحو الذي قال به الحكماء، ولذلك قال العلامة مير زاهد في حواشيه على حاشية الدواني على التهذيب: إنَّ الحضور في الذهن عبارةٌ [عن] ملاحظة الذهن والحصول فيه مما لا يخفى اهـ، ولنا كلامٌ في هذه المسألة مبسوطٌ في حواشي مقولات السيد البليدي اهـ.

وقد قال ابن تيمية: أول ما أنزل اللهُ على نبيه ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ﴾ إلى قوله: ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، فبَيَّنَ سبحانه في أول ما أنزله أنه سبحانه هو الخالقُ الهادي الذي خَلَق فسَوَّى، والذي قدر فهدى، كما قال موسى: ﴿رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، فالخَلْقُ يتناول كلَّ ما سواه من المخلوقات، ثم خَصَّ الإنسانَ فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾، ثم ذكر أنه عَلَّم، فإنَّ الهدى والتعليمَ هو كمالُ المخلوقات، والعلمُ له ثلاثُ مراتب: عِلْمٌ بالجَنان، وعبارة باللسان، وخَطٌّ بالبَنان، ولهذا قيل: إنَّ لكل شيءٍ أربعَ وجودات: وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي؛ وجودٌ في الأعيان ووجود في الأذهان واللسان والبَنان؛ لكن الوجود العيني هو وجودُ الموجودات في أنفُسِها، واللهُ خالق كلِّ شيء، وأما الذهني الجناني فهو العلمُ بها الذي في القلوب، والعبارةُ عن ذلك هو اللساني، وكتابةُ ذلك هو الرسمي البناني، وتعليمُ الخط يستلزم تعليمَ العبارة واللفظ، وذلك يستلزم تعليمَ العلم، فقال: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، لأن التعليم بالقلم يستلزم المراتبَ الثلاث، وأطلق التعليمَ ثم خَصَّ فقال: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.



(1) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1770.





وقد تنازع الناسُ في وجود كلِّ شيءٍ هل هو عينُ ماهيتِه أم لا؟ وقد بُسِط الكلامُ على ذلك في غير هذا الموضع، وبُيِّن أنَّ الصوابَ مِن ذلك أنه قد يُراد بالوجودِ ما هو ثابتٌ في الأعيان، وبالماهية ما يُتصور في الأذهان، فعلى هذا فوجودُ الموجوداتِ الثابتُ في الأعيان ليس هو ماهيتَها المتصوَّرَةَ في الأذهان، لكنَّ اللهَ خلق الموجودَ الثابت في الأعيان، وعَلَّم الماهيات المتصوَّرة في الأذهان، كما أنزل بيانَ ذلك في أول سورةٍ أنزلها من القرآن، وقد يُراد بالوجود والماهية كِلَاهما: ما هو متحقِّق في الأعيان وما هو متحقق في الأذهان، فإذا أريد بهذا وهذا ما هو متحقق في الأعيان أو ما هو متصوَّرٌ في الأذهان، فليس هما في الأعيان اثنان، بل هذا هو هذا، وكذلك الذهنُ إذا تصور شيئا، فتلك الصورةُ هي المثالُ الذي تصورها، وذلك هو وجودُها الذهني الذي تتصوره الأذهان، فهذا فصلُ الخطاب في هذا الباب، ومَن تدبر هذه المسائلَ وأمثالَها تبين له أنَّ أكثرَ اختلاف العقلاء مِن جهة اشتراك الأسماء ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ اهـ.



وقال أيضا: إنَّ لفظ «الماهية» و«الوجود» قد يُعنى بالماهية ما يُتصور في الذهن، وبالوجود ما يكون في الخارج، وهذا حقٌّ لم يُنازِعْ فيه نُظَّار المسلمين، ولا ريبَ أن الماهية المتصوَّرة في الذهن ليست عينَ الموجود في الخارج، ولكن ما يُتصور في الذهن إذا كان مطابِقًا لِمَا في الخارج كان عِلْمًا، كما أن القولَ الذي يكون معناه في الذهن ولفظه في اللسان إذا طابق ما في الخارج كان صدقا، وليس نفس القول هو المقول الذي في الخارج، فكذلك إذا تصورنا ماهيةَ شيءٍ من الأشياء في أنفسنا، فما في النفس من التصور يُطابِق ما في الخارج، لا أنَّ هذا عينُ ذلك، فمَن قال: إنَّ الماهية غيرُ الوجود، وأراد بالماهيةِ الصورةَ العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج، فقد أصاب، وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابتٌ في الخارج، أو عنى بهما جميعا ما هو متصوَّرٌ في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئان: ماهية ووجودها، فهذا خطأ، وبهذا التفصيل يزول الاشتباهُ والنزاعُ الموجود في أنَّ الماهية هل هي غيرُ وجودِها أم لا؟ اهـ.



الفصل الثالث

في الحكم وأقسامه

ولَمَّا كان التصديقُ حكمًا ناسب أنْ تُبَيَّنَ حقيقةُ الحكم وأنواعُه.

والحكم في اللغة: القضاء، وأصلُه: المنع، وذلك أنَّ أصلَ مادةِ «حكم» في كلام العرب للمنع من الفساد والخَلل، ومنه: حَكَمَةُ الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير، ومنه اشتقاقُ الحِكْمة، لأنها تمنع صاحبَها من أخلاق الأرذال، والعربُ تقول: حَكَم وأحكم بمعنى منع، قال جرير:

أبني حنيفة أَحْكِموا سفهاءَكم　　إني أخاف عليكم أن أغضبا

ومنه سُمِّيَ الحاكمُ حاكما لمنعه الظالمَ مِن ظلمه، ومعنى قولهم: حكم الحاكم، أي: وضع الحقَّ في أهله ومنع مَن ليس له بأهل.

وأما في العرف العام فالحكم: إثباتُ أمرٍ لأمرٍ أو نفيُه عنه، نحو: «زيد قائم» و«عمرو ليس بقائم».

ويقال في حده أيضا: إسنادُ أمرٍ إلى آخرَ إيجابًا أو سلبًا.

ثم الحكم ينقسم إلى: شرعي، وغير شرعي.

وغيرُ الشرعي: إما عقلي، وإما عادي.






لأنَّ الثبوت أو النفي اللذين في الحكم، إما أن يستنِدا إلى الشرع بحيث لا يُمكِن أنْ يُعلَما إلا منه أو لا، والثاني إما أن يستقل العقلُ بإدراكه من غير احتياجٍ إلى تكرُّرٍ واختبارٍ أو لا، فالأول: الشرعي، والثاني: العقلي، والثالث: العادي.

فتَحصَّلَ للحكم ثلاثةُ أقسام: شرعي، وعادي، وعقلي.

(1) – فالحكم **الشرعي**: هو عبارة عن حكم الله تعالى المتعلِّقِ بأفعال المكلَّفين.

مثل قولنا: الصلوات الخمس واجبة.

وكل حكم شرعي إنما يَثْبُتُ لفعل المكلَّف بواسطة الشرع، قال النووي في كتاب «الأذكار»: اعلم أن أحكام الشرع الخمسة، وهي: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة، لا يَثبُت شيءٌ منها إلا بدليل، وأدلةُ الشرع معروفة، فما لا دليلَ عليه لا يُلتفَتُ إليه، ولا يَحتاج إلى جواب، لأنه ليس بحجة، ولا يُشتغَل بجوابه اهـ.

ومن هنا فإنَّ وظيفةَ المجتهد إظهارُ الحكم لا إثباتُه، لأنَّ الإثباتَ للشرع لا له.

قال ابن تيمية: إذا اعتقد المعتقِدُ أنَّ هذا الفعلَ مأمورٌ به أمرَ استحبابٍ يُثِيبُ اللهُ عليه ثوابَ الفعل المستحَب أو أمْرَ إيجابٍ يُعاقَب مَن تركه عقوبةَ العاصي، أو اعتقد أنَّ الله نهى عنه كذلك... إنما يعتقد وجودَ تلك الصفةِ التي هي الحكمُ الشرعي، لاعتقاده أنها نفسَها موجودةٌ بدون اعتقادِه، لا أنه يَطلُبُ باعتقاده أنْ يُثبِتَ للأمر والفعل صفةً لم تكن له قبلَ ذلك، إذ ليس لأحدٍ من المجتهدين غرضٌ في أن يُثبِت للأفعال أحكامًا باعتقاده، ولا أنْ يشرع دِينًا لم يَأذن به الله، وإنما مطلوبُه أن يَعتقِد حكمَ الله ودينَه اهـ.

وقال عبد العزيز البخاري في «الكشف»: جميعُ الأحكام ثابتةٌ مشروعةٌ قبل الاجتهاد حقيقةً، بعضُها بظواهر النصوص وبعضُها بمعانيها الخفية، إلا أنَّ البعضَ كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا أنه يَثبُت بالاجتهاد، فإنَّ القياسَ مُظهِرٌ للحكم لا مثبتٌ له اهـ.








وقال الزركشي في «البحر»: الحقُّ أنَّ القياسَ مُظهِرٌ لحكم الله تعالى لا مثبتٌ له ابتداءً، لأنَّ مُثْبِتَ الحكم هو الله اهـ.

وقال الأبياري في «شرح البرهان»: إن القياس إنما يُطلَب لِيُرشدنا إلى حكم الشرع، وليس القياسُ في معنى مَن يستقل بإثبات حكم، ولو قدَّرنا ذلك، لم يكن ما قال به المعلِّلُ مستنِدًا إلى الشريعة بحال اهـ، وقال أيضا: إنَّ الناظرين في الشريعة ليس إليهم وَضْعُها اهـ.

وقال الغزالي في «أساس القياس»: اعلم أنَّ القولَ بالقياس في الشرع باطلٌ إنْ كان القياسُ عبارةً عن معنًى يُقابل التوقيفَ حتى يقال: «الشرعُ إما قياسٌ أو توقيف»، حاشَ لله أن يكون كذلك، بل الشرعُ كلُّه توقيف، والحكمُ من الشارع كالاسم في اللغة من الواضع، وكما ليس لنا أن نحكم على الواضع بالاسم بقياس عقولنا دون توقيفه، فليس لنا أن نحكم على الشارع بإثبات الحكم حيث لم يصرح بإثبات الحكم إلا بتوقيفه وتعريفه بوجهٍ من وجوه التعريف وإن لم يكن بصريح اللفظ، فإنْ فعلنا ذلك من غير استظهارٍ بمُدْرَكٍ من مدارك التعريف، كُنَّا واضعين للشرع من تلقاء أنفسنا، وأيُّ سماءٍ تُظِلُّنا وأي أرض تُقِلُّنا إذا وضعنا الشرعَ برأينا وعقلنا؟ وأما إن كان القياس عبارةً عن معنًى آخَرَ هو داخلٌ تحت عموم التوقيف، لكنه نوعٌ خاص من أنواع التوقيف، فذلك مما لا نأباه، ولا يستطيع أحدٌ من العقلاء أن يأباه، كما سنفصله اهـ.

ولهذا قال الشاطبي في «الموافقات»: ليس القياسُ مِن تصرُّفاتِ العقول مَحْضًا، وإنما تصرفت فيه مِن تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبيَّنٌ في موضعه من كتاب القياس، فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاقَ المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبَرٌ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونَبَّهَ النبيُّ ﷺ  على العمل بها، فأين استقلالُ العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته اهـ.





وإني أتحفتك بهذه النقول عن فحول المتكلمين في علم الأصول، لتستقر هذه الحقيقةُ في نفسك ويطمئن إليها قلبُك، وهي أنَّ الحكمَ لله، كما أخبر هو عن نفسه جلَّ جلالُه فقال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، والاجتهادُ إنما هو إظهارٌ لذلك وكشفٌ له لا إثبات.

وقد بَيَّنَ هذا المعنى بيانا حسنا، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، في بعض محاضراته، حيث قال: إنَّ الفقه إنما هو عبارةٌ عن تلقي كلمة الوحي أوَّلًا، والاستسلامِ لاتباع الدعوة الإلهية التي هي مبلَّغةٌ إلى البشر على لسان النبوءة المعصومة، ثم يأتي بعد ذلك ما رزقه الله تعالى الإنسانَ من الفهم الذي هو مَظْهَرُ مَلَكته العقلية، فيتصرف به فيما أعطته الكلمةُ النبوية بطريق الوحي مِن حكمةٍ إلهية، يتصرف الإنسانُ بفهمه في الكلمة الإلهية تصرُّفًا عقليا، حتى ينتهيَ إلى تطبيق معاني الكلام الإلهي على صورٍ من أوضاع حياته الإنسانية المادية، تُصبح بمقتضاها خاضعةً لدعوة الهدى وسائرةً على طريق الرشاد، وهذا المعنى من التصرف العقلي بالفهم والتطبيق في الكلمة الإلهية التي هي كلمةُ الوحي والنبوءة المعصومة، هو الذي نُعبر عنه بالاجتهاد، فالاجتهادُ هو الفقه، **وهو عبارةٌ عن اتباعٍ لا عن ابتداع**، لأنَّ الإنسانَ باجتهاده يكون متحرِّيًا أنْ يَتَّبِعَ التعاليمَ الإلهية، ومَلَكتُه العقلية لا تُغمَط ولا تُطمس، ولكنه يَسْلُك بها المسلكَ السويّ، الذي يجعلها متصرِّفة في حدٍّ محدودٍ وفي نطاقٍ محيطٍ بها، يجعل تصرُّفَها رشيدا مُنتجا للخير اهـ.

(2) – والحكم **العقلي**: هو إثباتُ أمرٍ لأمر أو نفيُه عنه مِن غير توقُّفٍ على تكرُّرٍ أو وَضْعِ واضِع.

وإنما أضيف هذا الحكمُ إلى العقل -وإن كانت الأحكامُ كلُّها لا تدرك إلا بالعقل-، لأنَّ مجرَّدَ العقل، بدون فكرةٍ أو معها، كافٍ في إدراك هذا الحكم.

ولهذا قالوا في حده: (من غير توقف على تكرر)، وذلك للاحتراز من الحكم العادي، أي: الذي عُرِف من العادة، فإنَّ الإثباتَ فيه والنفي إنما عُرِفَا وحُكِمَ بهما




بواسطة التكرر والتجربة، كقولنا: شراب السَّكَنْجَبِين يُسَكِّنُ الصفراء[1]، فإنَّ هذا الحكمَ لم يَثْبُتْ له إلا بواسطةِ التكرر والتجربة حتى عُرِف أنه ليس باتفاقيّ.

وينحصر الحكمُ العقلي في: الوجوب، والاستحالة، والجواز.

ووجهُ الحصرِ فيها: أنَّ كلَّ ما يَحكُم به العقلُ إن كان يقبل الثبوتَ والانتفاءَ معًا فهو الجواز، وإن كان لا يقبل الأمرين معًا، فإن كان يقبل الثبوتَ فقط دون الانتفاء فهو الوجوب، وإن كان يقبل الانتفاءَ فقط دون الثبوت فهو الاستحالة.

- **فالوجوب** هو: عدم قبول الانتفاء، وعليه **فالواجب**: هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاءَ بذاته، فوجودُه لذاته من حيث هي.

ولهذا قال العلاء البخاري: إنَّ معنى واجِبِ الوجود هو الذي تقتضي ذاتُه وجودَه اهـ.

وهذا نعتُ وجودِ الرب جَلَّ جلالُه.

(تنبيه): قال ابن تيمية: لا ريبَ أنَّ لفظَ الوجود في اللغة هو مصدرُ وَجَدَ يَجِدَ وُجُودا، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾، ولكن أهل النظر والعلم إذا قالوا: هذا موجود، لم يريدوا أنَّ غيرَه وجده يجده، ولا يريدون أنَّ غيره جعل له وجودا قائما به، بل يريدون به أنه حقٌّ ثابتٌ ليس بمعدومٍ ولا مُنْتَفٍ اهـ.

ثم معنى كونِ الشيءِ واجبًا أو مستحيلا أو ممكنا **لذاته** هو كونُه كذلك لغيرِ علةٍ اقتضتْ ذلك غيرَ ذاتِه وحقيقتِه، أي: إنَّ ذاتَه إذا تُصُوِّرت مجرَّدةً مِن كلِّ اعتبارٍ لم تكن إلا كذلك.

ولهذا لَمَّا قال الزركشيُّ في الواجب لذاته: هو ما يلزم المحالُ مِن فَرْضِ عدمِه، قال زكريا الأنصاري: لأنَّ ذاتَه اقتضتْ وجودَه، ومقتضى الذاتِ لازمٌ لها لا يُعقل

(1) الصفراء: سائل شديد المرارة يختزن في كيس المرارة، لونُه أصفر يضرب للحمرة (المعجم الوسيط).






انفكاكُه عنها اهـ، فانفكاكُه عنها يستلزم عدمَها، إذ نفيُ اللازم يستلزم نفيَ الملزوم، ويستحيل ثبوتُ الملزوم مع انتفاء لازمه.

قال ابن حزم: من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتيٌّ به لا يُتوهَّم زوالُه إلا بفساد حامله وسقوطِ الاسمِ عنه، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارتْ خَلًّا وبطل اسمُ الخمر عنها، وكصفات الخبز واللحم التي إذا زالت عنها صارت زِبْلًا، وسَقَط اسمُ الخبز واللحم عنهما، وهكذا كلُّ شيءٍ له صفةٌ ذاتية اهـ.

فالوجوب الذاتي لشيءٍ إنما هو وجوبٌ بالذات لا بإيجاب العقل، أي: هو وجوبٌ يَثبُت للشيء لنفس ذاته لا لأمرٍ خارج كاعتبار معتبِرٍ، إذ هو لازمٌ من لوازم الذات، ولهذا قال الباجوري: وقد عَرَّفوا الواجب في هذا الفن -يعني الكلام- بأنه ما لا يُتَصور في العقل عدمُه، والأولى عدمُ رَبْطِ الواجب بالعقل، فيقال: الواجبُ هو ما لا يَقبل الانتفاء، لأنَّ الواجبَ واجبٌ في نفسِه، وُجِدَ عقلٌ أو لم يُوجَدْ اهـ.



- **والاستحالة** هي: عدم قبول الثبوت، **فالمستحيل**: هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوتَ بذاته، فعدمُه لذاته من حيث هي.

وهذا كاجتماع النقيضين، ككون شيءٍ موجودا معدوما في آنٍ واحد.

- **والجواز** هو: قبول الثبوت والانتفاء.

فالجائز: هو القابل للثبوت والانتفاء بذاته، وهو ما لا تقتضي ذاتُه وجودا ولا عدما، بل هما بالنسبة إليها على السواء، فهو لا وجودَ له ولا عدمَ مِن ذاته، وإنما يوجَد لُموجِدٍ ويعدم لعدم سبب وجوده.

ويُعبَّر عن الجواز والجائز بالإمكان والممكن، والمعنى واحد.

والجوازُ نعتُ وجودِ المخلوق.

ولما كانت نسبة الوجود والعدم إلى ذات الجائز على السواء، إذ لا واحدَ من




الأمرين له لذاته، فقد استحال أن يَثبُت له الوجودُ من غير سببٍ يقتضي ذلك، وإلا لزم رُجحانُ أحد المتساويين على الآخر من غير مرجِّح، وهو محالٌ **بالبداهة،** لأنه جمعٌ بين النقيضين، إذ دعوى رجحانِ أحدهما على الآخر من غير مُوجِبٍ مِن خارج، تُنافي ما فُرِضَ من تساويهما، فصار المعنى: أنهما متساويان غير متساويين.

قال ابن العربي: إنَّ العقلَ يقضي قطعا أنَّ الصفتين الجائزَ ورودُهما على المحل على التعاقُب، فورودُ إحداهما يستحيلُ أن يكون بغير سببٍ يُعَيِّنُ أحدَ الجائزَيْن اهـ.

قال الغزالي: فإن قال: إنما أنازع في قولك: إنَّ كلَّ حادثٍ فله سبب، فمن أين عَرفتَ هذا؟

فنقول: إنَّ هذا الأصلَ يجب الإقرارُ به، فإنه أَوَّلِيٌّ ضروريٌّ في العقل، ومَن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ «الحادث» ولفظ «السبب»، وإذا فَهِمَهُما صَدَّق عقلُه بالضرورة بأنَّ لكل حادِثٍ سببا، فإنا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا[1]، فنقول: وجودُه قبل أنْ وُجِد كان محالا أو ممكنا؟ وباطلٌ أن يكون محالا، لأنَّ المحالَ لا يوجد قط، وإن كان ممكنا، فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يُوجَد ويجوز أن لا يوجد، ولكن لم يكن موجودا، لأنه ليس يجب وجودُه لذاته، إذ لو وُجِد وجودُه لذاته لكان واجبا لا ممكنا، بل قد افتقر وجودُه إلى مرجِّحٍ لوجوده على العدم حتى يتبدل العدمُ بالوجود، فإذا كان استمرارُ عدمِه من حيث إنه لا مرجِّحَ للوجود على العدم، فما لم يُوجَدِ المرجِّحُ، لا يوجد، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح.

(1) فالحدوث حقيقة هو: الوجود بعد العدم. قال أبو بكر الباقلاني: المحدث هو الموجود من عدم، يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض أو صداع، إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناءً أي: فعل ما لم يكن قبل اهـ. (تمهيد الأوائل: 37، وانظر: الإنصاف: 123 له أيضا).







والحاصلُ أنَّ المعدومَ المستمرَّ العدمِ لا يتبدل عدمُه بالوجود ما لم يتحقق أمرٌ من الأمور يُرَجِّحُ جانبَ الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظِه، كان العقلُ مضطرًّا إلى التصديق به، فهذا بيانُ إثباتِ هذا الأصل، وهو على التحقيق شرحٌ لِلَفْظِ «الحادث» و«السبب» لا إقامةُ دليلٍ عليه اهـ.

والحاصل أنَّ الممكن محالٌ وجودُه لذاته، بل لا يوجد إلا لمخصِّص مرجِّح لوجوده على عدمه، إذ هما بالنسبة إلى ذاته سواءٌ، لا رجحانَ لأحدهما على الآخر إلا من سبب خارجي، وهو أمرٌ ضروريٌّ أولي كما قال الغزالي.

ولهذا قال السعد: فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمرٍ خارج، بل لمجرد الاتفاق.

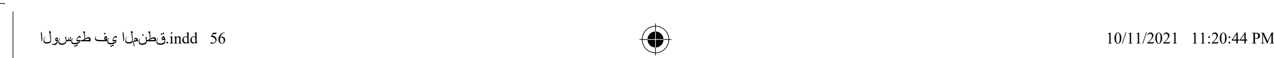
قلنا: هذا مما يظهر بطلانُه بأدنى التفاتٍ، ولهذا يَحكُم به مَن لا يتأتَّى منه النَّظَرُ والاستدلالُ اهـ.



وقال ابن السبكي: لأنه إذا كان حادثا، كان مسبوقا بالعدم، وما سبقه العدم لم يكن وجودُه لذاته، ويستوي في العقل إمكانُ وجودِه وعدمِه، فلا بدَّ له مِن مخصِّصٍ يُرَجِّح أحدَ الجائزين على الآخَر، يُعلَم ذلك ببداية العقول، كما أنَّ مَن رأى قصرا مبنيًّا عَرَف أنَّ له بانيًا قطعا اهـ.

ولكون الأمر معلوما بالبداهة قال السعد: (ولهذا يَحكُم به من لا يتأتَّى منه النَّظَرُ والاستدلالُ)، إذ الأمرُ غيرُ متوقفٍ على نظر واستدلالٍ أصلا، ولذلك قال الفخر الرازي في «المعالم» في هذه القضية (أعني قضيةَ افتقارِ الحادِث للمُحْدِث): إنَّ العِلْمَ بها مركوزٌ في فطرة طبائع الصبيان، فإنك إنْ لطمتَ وجهَ صبيٍّ من حيث لم يَرَك، وقلتَ له: حصلَتْ هذه اللطمةُ مِن غير فاعلٍ البتة، لا يُصدِّقك اهـ.

وقال في «تفسيره»: قال بعض العقلاء: إنَّ مَن لَطم على وجه صبيٍّ لطمةً، فتلك اللطمةُ تدل على وجود الصانع المختار، فلأنَّ الصبي العاقل إذا وقعت اللطمةُ على







وجهه يَصيح ويقول: مَن الذي ضربني؟ وما ذاك إلا أنَّ شهادةَ فطرته تدل على أن اللطمة لَّما حدثتْ بعد عدمها، وجب أنْ يكون حدوثُها لأجلِ فاعلٍ فعلها، ولأجل مختارٍ أدخلها في الوجود، فلما شَهِدت الفطرةُ الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قِلَّته وحقارته إلى الفاعل، فبِأَنْ تَشْهَدَ بافتقار جميع حوادثِ العالَمِ إلى الفاعل كان أولى اهـ.

وقال ابن تيمية: القولُ بحدوث حادثٍ بلا محدثٍ ممتنعٌ لوجوه:

الأول: أنه يتضمن رجحانَ الممكِن بلا مرجح، لأنَّ كلَّ محدَث فهو يمكن وجودُه وعدمُه، إذ لولا إمكانُ وجودِه لَمَا وُجد، ولولا إمكانُ عدمه لَمَا كان معدوما قبل حدوثه، فوجودُه يقتضي ترجيحَ وجودِه على عدمه، وذلك يفتقر إلى مُرَجِّح.

الثاني: أن ذلك يتضمن تخصيصَ حدوثه بوقتٍ دون وقت، وصفةٍ دون صفة، وتخصيصُ أحد المِثْلَيْن بما يختص به عن الآخَرِ لا بد له من مخصِّص.

الثالث: أنَّ نفسَ العلم بأنَّ المحدَثَ لا بد له من محدِث أَبْيَنُ وأقوى وأظهر في العقل مِن كون الممكن لا يترجح إلا بمرجح اهـ.

القول بـ (الصُّدْفة)

وقولُ السعد (لمجرد الاتفاق) جريٌ على اللسان الفصيح، والناسُ اليومَ يعبرون عن ذلك بـ «الصُّدْفة»، قال محمد رشيد رضا: «الصدفة» كلمة استعملها المولَّدون، ولم تُعْرَفْ عن العرب اهـ.

وهي عند مستعمليها -كما قال محمد باقر الصدر-: عبارةٌ عن الوجود من دون سبب، لشيءٍ يستوي بالنسبة إليه الوجودُ والعدم، فكلُّ شيء ينطوي على إمكان الوجود وإمكان العدم بصورةٍ متعادلة، ثم يُوجَد من دون عِلَّة، فهو **الصدفة** اهـ.

فحقيقتُها: الرجحانُ من غير مُرَجِّح، وقد علمتَ استحالتَه فيما سلف، قال ابن الجوزي: الممكن: ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، فلا بد لوجوده من مرجِّح له على العدم، وهذا أمرٌ ضروريٌّ في العقل لا نزاعَ فيه اهـ، فظهر أن هذا المعنى الذي





عبروا عنه بالصدفة مما تصدِف عنه العقول السليمة والفِطَرُ المستقيمة، ولا يرضاه لنفسه عاقلٌ إلا من نادى على نفسه بالتغفيل.

فما أحرى من يتنكر لبداهة العقول ويقول بالصدفة أن يُلحَق بالسوائم والبهائم، وهل الإنسانُ إلا بعقله؟!

وقد قال ابن تيمية: الناسُ متفقون على إثبات وجود واجب، اللهم إلا ما يُحكى عن بعض الناس قال: إنَّ هذا العالَمَ حدث بنفسه، وكثيرٌ من الناس يقولون: إنَّ هذا لم تَقُلْهُ طائفةٌ معروفة، وإنما يُقَدَّر تقديرا، كما تُقَدَّر الشُّبَهُ السوفسطائية ليُبْحَث عنها، وهذا مما يَخْطُر في قلوب بعض الناس، كما يخطر أمثالُه من السفسطة، لا أنه قولٌ معروفٌ لطائفةٍ معروفة يَذُبُّون عنه، فإنَّ ظهورَ فسادِه أَبْيَنُ مِن أنْ يَحتاج إلى دليل، إذ حدوثُ الحوادث بلا محدِثٍ مِن أظهر الأمورِ امتناعا، والعلمُ بذلك مِن أَبْيَنِ العلوم الضرورية اهـ.

لكن قال المقبلي في «العَلَم الشامخ»: التخصيصُ من غير مخصِّص، مع وضوحِ بطلانه، وأنَّ مدار الأدلة عليه وتطبيق العقلاء من المِلِّيِّين وغيرهم على ذلك، قد حكى فيه السمرقندي خلافا عن بعض الطبيعيين، وقالوا: وقوعُ السماوات والأرض اتفاقيٌّ اهـ.

وقد رأيتُ بيانا لهذا النقل المجمَل في رسالة «الرد على الدهريين» لجمال الدين الأفغاني، فإنه ذكر أنَّ حكماءَ اليونان -كما أثبت ثقاتُ المؤرِّخين- انقسموا في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين، قال الأفغاني في الفئة الثانية: عُرِفت هذه الطائفةُ بـ«الماديين»، ولَمَّا سُئلوا عن منشأ الاختلاف في صور الموادِّ وخواصِّها، والتنوُّعِ الواقع في آثارها، نَسَبَه الأقدمون منهم إلى طبيعتها، واسمُ الطبيعة في اللغة الفرنسية: «ناتور»، وفي الإنجليزية: «نيتشر»، ولهذا اشتُهرت هذه الطائفة عند العرب بـ«الطبيعيين»، وعند الفرنسيين باسم «نتوراليسم»، أو «ماتيراليسم»، الأول من حيث هي طبيعية، والثاني من حيث هي مادية.










ثم قال: ذهب فريقٌ منهم إلى أنَّ وجودَ الكائنات العلوية والسفلية، ونشأةَ المواليد على ما نرى، إنما هو من الاتفاق وأحكام المصادفة، وعلى ذلك فإنَّ إتقانَ بنائها، وإحكامَ نظامها، لا منشأَ له إلا المصادفة، **كأنما أدَّتْ بهم سخافةُ الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح، وقد أحالته بداهةُ العقل**.

ورأسُ القائلين بهذا القول «ديمقراطيس»، ومِن رأيه أنَّ العالَم أجمعَ: أرضياتٍ وسماويات، مؤلَّفٌ من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع، ومِن حركتها هذه ظهرت أشكالُ الأجسام وهيئاتُها بقضاء العَماية المطلقة اهـ كلام الأفغاني.

وقد عرفتَ أن استحالة هذه المقالة مما يَبْدَهُ العقولَ السليمة والفِطَر المستقيمة.

ولذلك قال المقبلي عقيبَ نقله السالف لهذا المذهب التالف: والعلمُ الضروري أنَّ عجائبَ الملكوت يستحيل أن تكون اتفاقيةً، بل أهون من ذلك، فالقطع أنَّ من رأى بيتا مبنيا وثوبا منسوجا اضطُرَّ إلى أنَّ له مخصِّصًا، كيف مَن يرى أشجارَ الأرض وأثمار تلك الأشجار وأوراقها وأزهارها، ويرى ما فيها من دقيق الصنع وباهِر الإحكام بحسب الشكل، كيف مع ما تضمنت من المنافع التي يعرفها أهلُ العناية بالطب كالفلاسفة وهم أعرفُ الناس بها، والطبيعيون هم مَن غلب عليه العناية بذلك، وقد حكى عنهم الغزالي -رحمه الله- أنهم اضطُروا بالآخرة في علم التشريح إلى الاعتراف بالصانع المختار وإن خالفوا ذلك في الإلهيات، كما أصابوا في المنطق ولم يفوا بشرطه فيها، ولو أردتَ أن تجد شكلين مستويين في ورقة أو شجرة أو آدمي أو بهيمة أو حجر أو غير ذلك لم تجده، وكفى بذلك عبرةً ودليلا يضطَرُّ العاقلَ إلى مخصِّصٍ بل صانعٍ مختار وحكيم أجرى الأمورَ بمقدار، ولِأُنسِ الناس باختلاف هيئة كلِّ شيءٍ يعجَبون مما خالف ذلك وتقاربت هيئتُه، وما كان العجبُ إلا مِن هذا الاختلاف، وانظر وجهَ الإنسان مع صِغره كم حصل من تركيب أجزائه من صورٍ لا تلتبس صورةٌ بأخرى، أهذا اتفاقي؟! أشهد بالله إنه لَصُنْعُ عليمٍ حكيم، وإنَّ من نظر في ذلك ولم يعترفْ منكرٌ للضرورة اهـ.







(الممكن موجود قطعا)

ثم إنَّ الممكِن موجودٌ قطعا، قال ابن تيمية: فإنَّا نشاهِد من حدوث الحوادث حدوثَ الحيوان والنبات والمعادن، وهذه الحوادثُ ليست ممتنعةً، فإنَّ الممتنع لا يوجَد، ولا واجبةَ الوجود بنفسها، فإنَّ واجبَ الوجود بنفسه لا يقبل العدم، وهذه كانت معدومةً ثم وُجدت، فعدمُها ينفي وجوبَها، ووجودُها ينفي امتناعَها، وهذا دليلٌ قاطع واضحٌ بيِّنٌ على ثبوت الممكنات اهـ.

وقال أيضا: من المعلوم أنَّ بعضَ أجزاء العالَم يُشاهَد عدمُه بعد الوجودِ ووجودُه بعد العدم، كصور الحيوان والنبات والمعدن وأنواع من الأعراض، وهذا معلومٌ بالحس أنه ليس واجبَ الوجود، بل هو ممكن الوجود، لقبوله العدم، وما كان واجبَ الوجود لذاته لا يقبل العدم، إذ لو قَبِلَ العدمَ لكان ممكنَ الوجود وممكنَ العدم، وهذا ليس بواجبِ الوجود بذاته اهـ.

(وجود الممكن الحادث يستلزم وجودَ الواجب المحدِث)

فيكون ثبوت الممكنات المحدَثات دليلا على ثبوت الواجب المحدِث خالق البريات.

وقد قال ابنُ كثير في تفسير قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾: وكأنه طَلَب من إبراهيمَ دليلا على وجود الرب الذي يدعو إليه، فقال إبراهيم: ﴿رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، أي: الدليلُ على وجوده: حدوثُ هذه الأشياء المشاهَدةِ بعد عدمها، وعدمُها بعد وجودها، وهذا دليلٌ على وجود الفاعل المختار ضرورةً، لأنها لم تحدُثْ بنفسها، فلا بد لها من مُوجِدٍ أوجدها، وهو الرب الذي أدعو إلى عبادته وحدَه لا شريكَ له اهـ[1].

(1) قال القاسمي: ولما سلك الطاغية مسلكَ التلبيس والتمويه على الرَّعاع، وكان بطلانُ جوابه من الجلاء والظهور بحيث لا يخفى على أحد، والتصدي لإبطاله من قبيل السعي في تحصيل الحاصل، انتقل






وقال ابن تيمية: من المعلوم بالمشاهدة والعقل وجودُ موجودات، ومن المعلوم أيضا أنَّ منها ما هو حادثٌ بعد أن لم يكن، كما نعلم نحن أنَّا حادثون بعد عَدَمِنا، وأنَّ السحاب حادثٌ والمطر والنبات حادث والدواب حادثة، وأمثال ذلك من الآيات التي نَبَّهَ اللهُ تعالى عليها بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وهذه الحوادثُ المشهورة يمتنع أن تكون واجبةَ الوجود بذاتها، فإنَّ ما وجب وجودُه بنفسه: امتنع عدمُه ووجب قِدَمُه، وهذه كانت معدومةً ثم وُجِدَت، فدل وجودُها بعد عدمها على أنها يُمكن وجودُها ويمكن عدمُها، فإنَّ كِلَيهما قد تحقق فيها، فعُلِمَ بالضرورة اشتمالُ الوجود على موجودٍ محدَث ممكن.




فنقول حينئذ: الموجودُ والمحدَث الممكن لا بد له من مُوجِدٍ قديم واجبٍ بنفسه، فإنه يمتنع وجودُ المحدَث بنفسه، كما يمتنع أنْ يَخْلُقَ الإنسانُ نفسَه، وهذا مِن أظهر المعارف الضرورية... ومن المعلوم بالضرورة أنَّ الحادث بعد عدمه لا بد له من محدِث، وهذه قضيةٌ ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان، فإنَّ الصبيَّ لو ضربه ضاربٌ وهو غافل لا يبصره، لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقلُه أن تكون الضربةُ حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادِث من محدِث،

إبراهيم ﷺ، إرسالا لعنان المناظرة معه، إلى حجة أخرى لا تجري فيها المغالطة ولا يتيسر للطاغية أن يخرج عنها بمخرج مكابرة أو مشاغبة أو تلبيس على العوام، وهو ما قصه تعالى بقوله: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾، أي: إذا كنتَ كما تدعي مِن أنك تحيي وتميت، فالذي يحيي ويميت هو الذي يتصرف في الوجود، في خلق ذواته وتسخير كواكبه وحركاته، فهذه الشمسُ تبدو كلَّ يوم من المشرق، فإن كنتَ إلها كما ادعيتَ، فأتِ بها من المغرب، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ تحير ودهش وغلب بالحجة، لَمَّا علم عجزه وانقطاعه، وأنه لا يقدر على المكابرة في هذا المقام، ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ أي: لا يلهمهم حجة ولا برهانا، بل ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ اهـ.




فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربَه، فكان في فطرته الإقرارُ بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل.

ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وفي «الصحيحين» عن جُبير بن مُطعم أنه لما قدم في فداء أسارى بدر قال: وجدت النبيَّ ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، قال: فلما سمعتُ هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، أحسست بفؤادي قد انصدع. وذلك أنَّ هذا تقسيمٌ حاصرٌ ذَكَرَه اللهُ بصيغة استفهام الإنكارِ، لِيُبين أنَّ هذه المقدماتِ معلومةٌ بالضرورة لا يمكن جَحْدُها، يقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ أي: من غير خالق خَلَقهم، أم هم خلقوا أنفسَهم، وهم يعلمون أنَّ كِلَا النقيضين باطلٌ، فتعين أنَّ لهم خالقا خلقهم سبحانه وتعالى.

وهنا طرقٌ كثيرة مثل أن يقال: الوجود إما قديم وإما محدَث، والمحدَث لا بد له من قديم، والموجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب، ونحو ذلك. وعلى كل تقديرٍ فقد لزم أنَّ الوجودَ فيه موجودٌ قديم واجب بنفسه، وموجودٌ ممكن محدَث كائن بعد أن لم يكن اهـ.



وقال أيضا: كلُّ واحد من الحدوث والإمكان دليلٌ على الافتقار إلى الصانع، وإنْ كانا متلازمَين، فإذا علِمنا أنَّ هذا محدَثٌ، علمنا أنه مفتقر إلى مَن يُحدِثه، وإذا علِمنا أن هذا ممكنٌ وجودُه وممكنٌ عدمُه، علمنا أنه لا يُرجَّح وجودُه على عدمه إلا بفاعلٍ يجعله موجودا.

وكونه مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقتِه لا يحتاج أن يُعَلَّل بعلة جعلته مفتقرا، بل الفقرُ لازمٌ لذاتِه، فكلُّ ما سوى الله فقيرٌ إليه دائما، لا يستغني عنه طرفةَ عين، وهذا من معاني اسمه الصَّمَد، فالصمدُ الذي يَحتاج إليه كلُّ شيء وهو مستغنٍ عن كلِّ شيء، وكما أنَّ غِنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلةٍ جعلته غنيا، فكذلك فقرُ المخلوقات وحاجتُها إليه ثبت لذواتها لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.







فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوثُ أو الإمكان أو مجموعُهما: إنْ أراد أنَّ هذه المعاني جَعَلتِ الذاتَ فقيرةً، لم يصحَّ شيءٌ من ذلك، وإن أراد أنَّ هذه المعاني يُعلَم بها فقرُ الذات، فهو حقٌّ، فكلٌّ منهما مستلزمٌ لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حالَ حدوثها وحالَ بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال اهـ.

(تنبيه): تقدم عن ابن تيمية: أنَّ نفسَ العلم بأنَّ المحدَثَ لا بد له من مُحدِثٍ أَبْيَنُ وأقوى وأظهرُ في العقل مِن كون الممكن لا يترجح إلا بمرجح.

وقد قال أيضا: إنَّ كونَ الحادِث يُحدِث نفسَه من غير مُحدِثٍ يُحدثه، مِن أَبْيَنِ الأمور استحالةً في فِطَر جميع الناس، والعلمٌ بذلك مستقر في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال: مَن ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يَقْبَلْ عقلُه ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبِل عليه إلى أنْ يستدل عليه بأنَّ حدوثَ هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها، لا بد له من مُخصِّص، بل تصوُّرُ هذا فيه عُسْرٌ على كثيرٍ من العقلاء، وبيانُ ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى اهـ.

ولهذا فإن الشهرستاني في «نهاية الإقدام» لَمَّا ذَكَر طريقَي الحدوثِ والإمكان الذين سلكهما المتكلمون، قال: وأنا أقول: ما شَهِدَ به الحدوثُ أو دل عليه الإمكانُ بعد تقديمِ المقدمات، دون ما شَهِدَتْ به الفطرةُ الإنسانية مِن احتياجٍ في ذاته إلى مدبِّرٍ هو منتهى الحاجات، فيَرغب إليه ولا يرغب عنه، ويستغني به ولا يستغني عنه، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه، ويفزع إليه في الشدايد والمهمات، فإنَّ احتياجَ نفسِه أوضحُ له مِن احتياج الممكِن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدِث اهـ.

قلت: لكن كون الأمر ضروريا تُقر به الفطرة وتذعن له، لا يمنع الاستدلالَ عليه لمن فسدت فطرتُه أو كابر وعاند وجحد، وقد قال ابن تيمية نفسُه: والشيء قد يكون ضروريا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه، فلا منافاةَ بين كونه ضروريا




مستقِرًّا في الفِطَر، وبين إمكان إقامة الدليل عليه اهـ[1]، وقال أيضا: إنَّ ما عُلِم صحتُه أو فساده بالضرورة لم يمتنع أنْ تكون هناك أدلةٌ تقتضي صحتَه أو فسادَه، بل الواقعُ كذلك، فإنَّ توارُدَ الأدلة على المعلومات واقعٌ في الموجودات، لكن قد يقال: الدليلُ لا يحتاج إليه، وقد يقال: بل فيه فوائد، وهو خطورُ المدلول بالبال عند ذهوله عن حقيقة التصور وعن سائر الأدلة، والاستدلالُ بها على مَن عسى ذهنُه يَقْصُر عن درك الحقيقة، أو من ينفي الحقيقةَ جدالا وعنادا، إلى غير ذلك من الفوائد اهـ، فمن حصل الأمرُ عنده بالضرورة والبديهة استغنى عن الأدلة، ومن احتاج إلى الأدلة وجدها.

والحجج والأدلة التي يذكرها العلماء في دواوينهم ليس المقصودُ منها فقط أن يُحصِّل الناظرُ فيها عِلْمَ ما لم يَعلم، بل ليستعملها أيضا في المباحثات والمناظرات والمجادلات عند مسيس الحاجات، وهذا يتعين فيما يذكرونه من الدلائل على المطالب الضرورية، فهم لا يقصدون بذلك طلبَ تحصيلِها، كيف وهي حاصلة؟ بل قال الغزالي: إنَّ الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضرُ إذا طُلِب نفر واختفى اهـ، وقال ابن تيمية: إن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية، فإذا طَلَبَ المستدلُّ أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك، إما لِمَا في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كِلَا الأمرَين اهـ، وإنما المقصودُ استعمالُها مع من تقتضي الحاجةُ استعمالَها معه. ثم لا يلزم في القضية البديهية أن تكون عامةً لكل أحد، وسيجيء في محله أنَّ كونَ العلمِ بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية.



هذا، واعلم أنَّ الممكن لذاته قد يَعرِض له الوجوبُ أو الاستحالة لغيره، كالممكن الذي عَلِم اللهُ وجودَه، فواجبٌ وجودُه، أو عدمَه، فمستحيلٌ وجودُه، قال القرافي: إنَّ جميعَ أجزاء العالَمِ لها القبولُ للوجود والعدم بالنظر إلى ذواتها، وهي إما واجبةٌ لغيرها إنْ عَلِمَ اللهُ تعالى وجودَها، أو مستحيلة لغيرها إنْ عَلِمَ اللهُ تعالى عدمَها اهـ.

(1) وقال أيضا: لا منافاةَ بين كون الشيء يُعلم بالبديهة والضرورةِ ويكون عليه أدلة اهـ.







وقال الشاطبي: العالَم كان قبل وجوده ممكِنًا أن يبقى على أصله من العدم، ويمكن أن يوجد، فنسبةُ استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسِه نسبةٌ واحدة، وقد كان من جهة عِلْمِ الله فيه لا بد أن يوجد، فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكِنَ البقاء على أصل العدم اهـ.

ولا منافاة بين كونه ممكنا وكونه واجبا، لانفكاك الجهة، فالإمكانُ ثبت له بالنظر إلى ذاته، والوجوب ثبت له بالنظر إلى غيره، وإنما تتم المنافاة لو كان كلٌّ من الإمكان والوجوب ثابتا له لذاته، فهذا المحالُ الذي لا يُتصوَّر.

قال الدسوقي: المُضِرُّ إنما هو صيرورةُ الممكنِ واجبًا لذاته أو مستحيلا لذاته، وأما صيرورتُه واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره، فهذا واقعٌ، ولا ضَرَرَ فيه اهـ.

(3) - والحكم **العادي**: هو إثباتُ أمرٍ لأمر أو نفيُه عنه بواسطة تكرُّرِ القِران بينهما على الحِسِّ مع صحة التخلُّف، كإثبات أنَّ النار محرقة وأن الطعام يشبع.

وأحكام العادة تنقسم إلى نفس أقسام الحكم العقلي، قال الشاطبي: مِن العاديِّ ما هو: واجبٌ في العادة، أو جائز، أو مستحيل اهـ.

وفي الأحكام العادية لا نلحظ ما يحكم به العقلُ بشكل مستقل، وإنما ننظر إلى النظام القائم بحسب العادة الجارية.

فالممكن في العادة: هو كلُّ أمرٍ يصح أن يوجد ويصح أن لا يوجد بحسب مجرى العادات، لأننا نشاهد وجودَه مرة وعدمَه أخرى. فيمكن مثلا أن ينزل المطر في شهر كانون[1] ويمكن أن لا ينزل، ويمكن أن تهب الرياح العاتية في الصيف ويمكن أن لا تهب، إلى غير ذلك من أمثلةٍ لا تحصى.

(1) كانون الأول (ديسمبر) وكانون الثاني (يناير) شهران في قلب الشتاء بين تشرين الثاني وشباط، ولا شهر بينهما، ويسميهما العرب شهري قماح. (المعجم الوسيط).






والمستحيل في العادة: هو كل أمر يخالف القانونَ المتَّبَعَ باستمرارٍ في نظام الكون. وهذا المستحيلُ عادةً هو من الأمور الممكنة عقلا، لكن النظام المستمر في الكون -الذي لم نُلاحِظْ تخلُّفَه- جعل هذه الأمورَ من المستحيلات في مألوف الناس وما اعتادوا مشاهدتَه باستمرارٍ دون تخلُّف، كإحياء الموتى، وتحويل العصا حيةً تسعى.

والواجب في العادة: هو ضدُّ المستحيل في العادة، وهو كلُّ موجودٍ لم نُلَاحِظْ في العادة تخلُّفَه، كآثار قانون الجاذبية، ونظام خروج النبات من الأرض، إلى غير ذلك من أنظمةٍ لم نشاهِدْ تخلُّفَها.

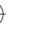
وهذا الواجب وجودُه في العادة هو أيضا من الأمور الممكنة عقلا[1].

ولهذا يمثل العلماءُ للممكن عقلا بالشِّبَع عند الأكل والإحراق عند مماسة النار مِن كل حكمٍ عادي -أي: كالرِّيِّ عند الماء، والقطع عند السكين، ونبات الزرع عند بذر الأرض، وجميعِ ما يحصل عند الأسباب العادية- فإنه جائزٌ عقلي، لأنه يُقصَد بالإمكان العقلي: أن لا يُوجَد لدى العقل وفق ما يدركه من قوانينَ قبليةٍ -أي: سابقةٍ على التجربة- ما يبرر رفضَ الشيء والحكمَ باستحالته.

قال الشيخ عبد الرحمن حبنكة: النار محرقة أمرٌ مشاهَد في الكون، فإذا تركنا العقلَ يفكر ويتأمل في العلاقة بين النار والإحراق، فإنه لا يرى أيَّ ارتباطٍ عقلي خاص بين الإحراق وبين النار، إلا أنه تكررت لديه في المشاهدة العادية للموجودات مشاهدةُ أن النار تحرق، فأثبت لها هذه الصفةَ من المشاهدة، وأسند الأمرَ إلى أن المنظِّمَ لهذا الكون أعطاها هذه الصفة، أما العقلُ بذاته فلا يرى مانعا عقليا من أن تكون النارُ غيرَ محرقةٍ لو وُجِدَتْ كذلك، أو أن تكون الموادُّ التي تلامسها النارُ فتحرقها غيرَ قابلة للاحتراق، وذلك لأنه لا يوجد ارتباطٌ عقلي بين النار وبين الإحراق. إذن: فكونُ النارِ محرقةً أمرٌ ممكن في العقل وليس بواجب اهـ.

(1) انظر: العقيدة الإسلامية وأسسها لعبد الرحمن حبنكة (ص70 – 71).






ولهذا قال الشيخ مصطفى صبري: الممكنات لا تُحَدُّ ولا تنتهي إلا في المُحال الذي يُقدِّره **العقلُ المحض**، ويَفْصِل بينه وبين الممكن بميزانه، وليس لغير هذا الميزان حقُّ البَتِّ في حدود الإمكان والاستحالة، فلا يقال: هذا ممكن وهذا محالٌ بالنظر إلى تجربةِ الوقوعات اهـ.

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: معلومٌ أنَّ العقلَ يُجَوِّزُ ما دون المحال، وإنما المحالُ العقلي هو اجتماعُ النقيضين أو ارتفاعُهما، وأكثرُ الناس يُطْلِقُون لفظَ المحال العقلي على كلِّ مستبعَدٍ غيرِ مألوف، وفيما أظهرته الصناعةُ والعلومُ الطبيعية الكثيرُ من تلك الأمور المستبعَدة التي كان يجزم الناسُ باستحالتها لو لم تقع فِعْلًا، كالتلغراف(1) وغيره اهـ.

قلت: وما دام الواجب العادي ممكنا عقلا، فهذا يعني أنَّ العقلَ يجيز تخلُّفَه، ولذلك قال القرافي: العقلُ لا يحيل انخراقَ العادة اهـ.

والعادةُ عبارةٌ عن غلبة حصول الأمر بين الناس، والمعتادُ هو الأمر الغالب الحصول بين الناس، وخَرْقُها: مخالفةُ حكمِها، فغلبةُ إحراق النار لِمَا مسته يقال له: عادة، وعدم إحراقها لشيء مسته: خَرْقٌ لتلك العادة، وعدمُ الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمرٌ غالب في الناس، فحصولُ المشي على الماء والطيرانِ في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرقٌ لتلك العادة، وإنما سمي مخالفةُ الأمر المعتاد خرقًا تشبيها له بخرق الشيء المتصِل كالثوب.

قال الشاطبي: العوائد اللازمة في العادات ليست بعقليةٍ بحيث لا يُمكن تخلُّفُها، بل يمكن أن تتخلف، كما يجوز على كل مخلوقٍ أن يصير من الوجود إلى العدم، كما خرج من العدم إلى الوجود، فمجاري العادات إذًا يمكن عقلًا تخلُّفُها، إذ لو كان عدمُ التخلف لها عقليا لم يمكن أن تتخلف لا لنبيٍّ ولا لغيره، ولذلك لم يَدَّعِ أحدٌ من

---

(1) وهو جهاز إرسال البرقيات، ففي «المعجم الوسيط»: البرقية: رسالةٌ تُرسَل من مكان إلى آخر بوساطة جهاز التلغراف اهـ.







الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الجمعَ بين النقيضين، ولا تحدى أحدٌ بكون الواحدِ أكثرَ من اثنين اهـ.

وقال أيضا: يصح قضاءُ العقل في كل عاديٍّ بانخراقه، مع أنَّ كونَ العاديِّ عاديًّا مطردا غيرُ صحيحٍ أيضا، فكلُّ عاديٍّ يَفرِض العقلُ فيه خرقَ العادة فليس للعقل إنكارُه، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباري باختراعها، والعقلُ لا يُفَرِّق بين خَلْقٍ وخلق، فلا يمكن إلا الحكمُ بذلك الإمكانِ على كلِّ مخلوق، ولذلك قال بعضُ المحققين من أهل الاعتبار: «سبحان من ربط الأسباب بمسبَّباتها وخَرَق العوائد ليتفطن العارفون»، تنبيها على هذا المعنى المقرَّر اهـ.

ولتجويز العقلِ انخراقَ العادة ذكروا في تعريف الحكم العادي قَيْدَ (مع صحة التخلف) كما سلف، قال السنوسي: فيه تنبيهٌ على جهالة مَن فَهِم أنَّ الربطَ في العاديات بطريق اللزوم الذي لا يَصح معه التخلُّف، فأنكر بسبب هذه الجهالةِ البعثَ وإحياءَ الميتِ في القبر والخلودَ في النار مع استمرار الحياة، لأنَّ ذلك كلَّه عندهم على خلاف العادة المستمرة في الشاهد، والربطُ المقترن فيها لا يصح فيه التخلف عندهم اهـ.



قال الغزالي: الاقترانُ بين ما يُعتقَد في العادة سببا وما يعتقد مسبَّبا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر، ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحَزِّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهَدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحِرَف، وإنَّ اقترانَها لِمَا سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غيرَ قابلٍ للفرق، بل في المقدور خَلْقُ الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات اهـ.







وقال ابن دقيق العيد: إنَّ لله تعالى أفعالا على حسب الأسباب العادية، وأفعالا خارجةً عن تلك الأسباب، فإنَّ قُدرته تعالى حاكمةٌ على كلِّ سبب ومسبَّب، فيقطع ما شاء من الأسباب والمسبَّبات بعضها عن بعض اهـ.

قال محمد باقر الصدر: ونواجِه عادةً بمناسبة هذا المفهوم العامِّ السؤالَ التالي: كيف يمكن أن يتعطل القانون، وكيف تنفصم العلاقةُ الضرورية التي تقوم بين الظواهر الطبيعية؟ وهل هذه إلا مناقَضةٌ للعلم الذي اكتَشف ذلك القانونَ الطبيعي، وحدَّد هذه العلاقةَ الضرورية على أُسُسٍ تجريبية واستقرائية؟

والجواب: أنَّ العِلمَ نفسَه قد أجاب على هذا السؤال بالتنازُل عن فكرة الضرورة في القانون الطبيعي.

وتوضيحُ ذلك: أنَّ القوانين الطبيعية يكتشفها العلمُ على أساس التجربة والملاحظة المنتظمة، فحين يطَّرِدُ وقوعُ ظاهرةٍ طبيعية عقيبَ ظاهرةٍ أخرى، يُستدَل بهذا الاطراد على قانون طبيعي، وهو أنه كلما وُجِدت الظاهرةُ الأولى وُجِدت الظاهرة الثانية عقيبَها، غيرَ أن العلم لا يفترض في هذا القانون الطبيعي علاقةً ضرورية بين الظاهرتين نابعةً من صميم هذه الظاهرة وذاتِها، وصميمِ تلك وذاتها، لأن الضرورة حالةٌ غيبية، لا يمكن للتجربة ووسائلِ البحث الاستقرائي والعلمي إثباتُها، ولهذا فإنَّ منطق العلم الحديث يؤكد أنَّ القانون الطبيعي -كما يعرفه العلم- لا يتحدث عن علاقة ضرورية بل عن اقتران مستمِرٍّ بين ظاهرتين[1]، فإذا جاءت المعجزة وفصلت إحدى الظاهرتين عن الأخرى في قانون طبيعي لم يكن ذلك فصما لعلاقة ضرورية بين الظاهرتين.

والحقيقة أن المعجزة بمفهومها الديني، قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومةً بدرجة أكبر مما كانت عليه في ظل وجهة النظر الكلاسيكية إلى

(1) وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص343 - 344).





علاقات السببية، فقد كانت وجهة النظر القديمة تفترض أنَّ كلَّ ظاهرتين اطرد اقترانُ إحداهما بالأخرى، فالعلاقة بينهما علاقةُ ضرورةٍ، والضرورةُ تعني أنَّ من المستحيل أنْ تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى، ولكن هذه العلاقة تحولت في منطق العلم الحديث إلى قانون الاقتران أو التتابع المطرد بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية. وبهذا تصبح المعجزة حالةً استثنائيةً لهذا الاطراد في الاقتران أو التتابع دون أن تصطدم بضرورةٍ أو تؤدي إلى استحالة.

وأما على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أنَّ الاستقراءَ لا يبرهِن على علاقةِ الضرورة بين الظاهرتين، ولكنا نرى أنه يدل على وجودِ تفسيرٍ مشترك لاطراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا التفسيرُ المشترك كما يمكن صياغتُه على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغتُه على أساس افتراض حكمةٍ دَعَتْ منظِّمَ الكون إلى ربط ظواهرَ معينةٍ بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسُها تدعو أحيانا إلى الاستثناء فتحدُث المعجزة اهـ.

وقال الشيخ مصطفى صبري في شأن هذه القوانين الطبيعية: الحق أنها قوانينُ موضوعةٌ غيرُ ناشئةٍ من طبيعة الأشياء حتى لا يمكن تغييرُها، ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كليةٌ مطَّرِدَةُ الصدقِ اطرادًا عاديا غيرَ بالغٍ مبلغَ الضرورةِ والوجوب، فلا يكون خلافُه محالا عقليا، لأن تلك القضايا مبنيةٌ على التجربة، والتجربةُ مهما اطردت نتائجُها وتبجح العلمُ الحديث وهواتُه بالاستناد إليها، فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها، لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية... فإنْ كانت الضرورةُ شرطا في القانون ولم يكفِ اطرادُ الصدق عاديا، فليس هناك شيءٌ يصح أن يقال له: «قوانين طبيعية»... قال أميل سسه: «إن العلم مع كونه ترقى كثيرا في مطالعة الطبيعة لم يُثبِتْ في وقت من الأوقات أن القوانين الطبيعية قوانينُ ضرورية هندسية»، يعني أنها ليست مستحيلةَ التغيُّر اهـ.





وقد صرح بهذا الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانت» فيما نقله صاحبا كتاب «قصة الفلسفة الحديثة» وأورده الشيخ مصطفى صبري، فقد قال «كانت»: (التجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أنَّ هذا الواقعَ لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة أخرى، وهي لذلك لا تُمدنا بالحقائق العامة[1]، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولُنا بصفة خاصة، فالتجربةُ توقظ العقلَ أكثر مما تقنعه، ومادام العقل في مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة، مع أنها ليست من التجربة، فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة.

ولعل أنصعَ مثالٍ يدل على وصول العقل إلى المعرفة من غير طريق التجربة، هو مثال الرياضة، لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أنْ تنقُضَها يومًا ما[2]، فلقد يجوز لك أن نتصورَ الشمسَ على خلاف التجارب المشهودة منذ تاريخ الدنيا مشرقةً من الغرب في الغد، وأن النار قد تتبدل عليها الظروف، فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية، ولكن لا تستطيع بحالٍ من الأحوال أن تتصور العالَمَ سيحدث فيه ما يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد، ومن الأزل، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث، والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة، وأحداث مفككة لا يَطَّرِد تتابُعُها، فقد تجيء في الغد على غير النظام الذي جاءت به اليوم، أو أمس).

يقول الشيخ مصطفى صبري: فنِعْمَ ما قاله «كانت» في هذه الأسطر المنقولة بصدد المقارنة بين التجربة والعقل، ونبه إلى أن السبب في قوة الرياضة اليقينيةِ الأبديةِ استنادُها إلى العقل[3] اهـ.

---

(1) يريد بها المبادئ الأولى، التي يجيء بحثها في هذا الكتاب، ويذكر هناك أنها فطرية في الإنسان على المذهب المختار، غير مستفادة من التجارب. (مصطفى صبري)

(2) قال ابن تيمية: إن علم الحساب الذي هو عِلْمٌ بالكم المنفصل، والهندسة التي هي علم بالكم المتصل، عِلْمٌ يقيني لا يحتمل النقيض البتة، مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض اهـ.

(3) قال سليمان دنيا: إن القضايا الرياضية تكاد تكون صورا عقليةً صِرفة، فالعقلُ في الحكم بصدقها أو




وفي محاورة جرت بين ريتشارد داوكنز (رأس الملحدين في هذا العصر) مع ستيفين واينبرغ (من أشهر الفيزيائيين في العالم، وهو ملحد)، يقول واينبرغ: «لا أظن أن على أحدنا أن يستهين بالورطة التي نحن فيها، وأننا في النهاية لن نستطيع أن نفسر العالَم. هناك مجموعةٌ من قوانين الطبيعة التي لن نستطيع فهمَها بتحويلها إلى قوانين رياضية، لأننا يمكن أن نحصل على قوانين رياضية ولكنها لا تفسر العالم كما نعرفه. وسيبقى دائما سؤال: لماذا قوانينُ الطبيعة كما هي الآن وليست مختلفة، ولا أجد أي طريقة للخروج من هذا»[1].

قلت: وتجويز العقل كونَها على خلاف ما هي عليه يستلزم وجودَ مَن قدرها وأرادها على ما هي عليه، لأنَّ أحدَ المجوَّزين لا يترجح إلا بمرجح، كما تقدم، وهذا هادم لأصل الإلحاد.

والمقصود في هذا المقام التنبيهُ على الفرق بين الواجب العادي الذي يقبل التخلف وبين الواجب العقلي الذي لا يقبله، وكذا الفرق بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي.




وقد نبه على ذلك الإمام ابن دقيق العيد في كتابه «الاقتراح»، وأشار فيه إلى أن الرجل قد يتميز في علم الفقه لكنه يغفل عن الفرق بين تلك الأحكام، فقد ذكر أن باب الجرح تدخل فيه الآفة من وجوه، قال: وثالثها: الاختلاف الواقع بين المتصوفة وأصحاب العلوم الظاهرة، فقد وقع بينهم تنافرٌ أوجب كلامَ بعضِهم في بعضٍ، وهذه غمرة لا يخلص منها إلا العالم الوافر بقواعد الشريعة، ولا أحصُرُ ذلك في العلم بالفروع المذهبية، فإن كثيرا من أحوال المُحِقِّين من الصوفية لا يفي بتمييز حقه من باطله علمُ الفروع، بل لا بد مع ذلك من معرفة القواعد الأصولية، والتمييز بين

كذبها لا يحتاج إلى أن يفتش عنها في مجالٍ خارجٍ عن نطاقه اهـ. (مقدمة معيار العلم: 49).

(1) سابغات لأحمد يوسف السيد (ص84)، وشموع النهار لعبد الله العجيري (ص189).







الواجب والجائز، والمستحيل العقلي والمستحيل العادي، **فقد يكون المتميِّزُ في الفقه جاهلًا بذلك، حتى يَعُدَّ المستحيلَ عادةً مستحيلا عقلا** اهـ.

وقد بُحِث هذا بأبسطَ مما هنا في القسم الأول من كتابنا «الجواهر المضية»، فليَرجع إليه من رام المزيد.








الوسيط في المنطق.indd 74
10/11/2021 11:20:45 PM



الباب الثاني

في الألفاظ والمعاني والنسب والدلالات

- الفصل الأول: في مبحث الألفاظ والمعاني.
- الفصل الثاني: في مبحث النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني.
- الفصل الثالث: في مبحث الدلالة اللفظية الوضعية.







الفصل الأول

في مبحث الألفاظ والمعاني




المبحث هنا اسمٌ لمكان البحث، والبحث في الأصل: التفتيشُ عن باطن الشيء حسا، استُعمل عُرْفًا في بيان الشيء والكشف عن حقيقته.

و(**الألفاظ**) واحدها لَفْظٌ، يقال في لسان العرب: لفَظ ريقَه وغيرَه لفْظًا من باب ضرب: رمى به، ولفَظ البحرُ دابةً: ألقاها إلى الساحل، ولفظت الأرض الميت: قذفته، ولَفَظَ بقولٍ حسن: تكلم به، وتلفظ به كذلك، واستُعمل المصدر اسمًا وجُمِع على ألفاظٍ، مثل: فرخ وأفراخ.

فهو في أصل اللغة مصدرٌ بمعنى الرمي، استُعمل بمعنى اسم المفعول، أي: الملفوظ، كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾، وقولِهم: هذا ضَرْبُ الأمير، وهذا نَسْجُ اليمن، تقديرُه: مخلوق الله، ومضروب الأمير، ومنسوج اليمن.

واللفظ في الاصطلاح: ما يَتلفظ به الإنسان، مُهمَلا كان أو موضوعا، مفردا كان أو مركبا.

قال القرافي: لما كانت للألفاظ أصواتٌ تخرج من الفم كأنه يلقيها ويطرحها، لذلك سمي الكلام لفظا، مِن قولهم: لَفَظَ البحرُ كذا إذا طرحه، فكأنَّ الفمَ يطرح الحروفَ والأصوات اهـ.





وأما (**المعاني**) فهي: الصور الذهنية من حيث وُضِع بإزائها الألفاظ، واحدُها معنى، وهو: مفعلٌ، مِن عنيت بمعنى قصدت، لأن العناية في اللغة معناها القصد، فالمعنى: ما عُنِيَ مِن اللفظ وقُصِدَ به.

وقد حَدَّ الشريف الجرجاني المعنى بأنه: الصورةُ الذهنية من حيث تُقصَد من اللفظ فَهْمًا أو إفهاما اهـ.

واعلم أن المنطقي لا بحثَ له قصدًا وبالذات إلا في المعاني، لكن لَمَّا كانت المعاني مفتقرةً في فهمها إلى الألفاظ -لكونها آلاتٍ لاستعمال المعاني- عَقَد المنطقيون لها بابا، وصار نظرُهم فيها تبعا وبالعرض.

وهذا يرشدك إلى كون المقصود المعنى، وذلك هو مأخَذُ تسميتِه كما عُرِف، واللفظُ مطيةٌ ووسيلة، قال ابن القيم: إنَّ اللفظَ إنما يُراد لمعناه ومفهومِه، فهو المقصودُ بالذات، واللفظ مقصودٌ قَصْدَ الوسائلِ والتعريفِ بالمراد اهـ.



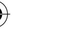
قال الطوفي: ويدل على أنَّ الألفاظَ غيرُ مقصودةٍ لذاتها وجوهٌ:

الأول: أن العرب متى فَهِمت المعنى بدون اللفظ، حذفته وجوبا، نحو: جواب «لولا»، وفي نحو: «ضربي زيدا قائما»، و«أخطَبُ ما يكون الأمير جالسا»[1]، وكحذف الخبر تارة والمبتدأ أخرى، والجملةِ نحو: «نعم»، جوابا لمن قال: أقام زيد؟ أو: أعندك عمرو؟

الثاني: أنَّ مَن نطق بألفاظٍ لا معنَى تحتها، عُدَّ هاذيا لا متكلما، ولو أفاد معنًى

(1) وهي من مسائل حذف الخبر وجوبا، وذلك قبل الحال التي يمتنع كونها خبرا عن المبتدأ، قال ابن هشام في «شرح القطر»: كقولهم «ضربي زيدا قائما»، أصله: ضربي زيدا حاصل إذا كان قائما، فـ«حاصل» خبر، و«إذا» ظرف للخبر مضاف إلى «كان» التامة، وفاعلها مستتر فيها عائد على مفعول المصدر، و«قائما» حال منه، وهذه الحال لا يصح كونها خبرا عن هذا المبتدأ، فلا تقول: ضربي قائم، لأن الضرب لا يوصف بالقيام، وكذلك «أكثر شربي السويق ملتوتا» و«أخطب ما يكون الأمير قائما»، تقديره: حاصل إذا كان ملتوتا أو قائما، وعلى ذلك فَقِسْ اهـ.







بدون اللفظ، كالإشارة والرمز، لَعُدَّ متكلِّما عُرْفًا، وحيث دار القصدُ مع المعنى وجودا وعدما، دل على أنه المقصودُ لذاته لا الألفاظ.

الثالث: أننا نتصرف في الكلام بالحذف والتقدير لتصحيح المعنى، فتُقدَّر الجملة في المفرد نحو: «زيد قام»، أي: قائم، والجار والمجرور بمفرد منصوب على المفعول، نحو: «مررت بزيد»، أي: لابسته أو جاوزته، ويرد المحذوف لتكميل معنى اللفظ الناقص، نحو: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[1]، وذلك دليلٌ على أن المقصود المعنى لا اللفظ، وإنما جيء باللفظ ضرورةً للتخاطب، وما ثبت للضرورة يُقَدَّر بقدرها، وهي قاعدةٌ مطردة شرعا، كأكل الميتة للمضطر، ولغة، كأحد أدلة أبي حنيفة على أنَّ الاستثناءَ المتعقِّبَ جُمَلًا يتعلق بالأخيرة، وتقريرُه: أنَّ تعلُّقَ الاستثناء بما قبله لضرورةِ أنه تابعٌ لا يستقل بنفسه، وتعلقه بالجملة الأخيرة يُزيل الضرورة، فلا حاجة إلى تعليقه بغيرها، والله أعلم اهـ.

(تنبيه): قال الشيخ أحمد زَرُّوق: مراعاةُ اللفظ لتوصيل المعنى لازمٌ كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلَزِمَ ضَبْطُ المعاني في النفس، ثم ضبطُ اللسان في الإبانة عنها، وإلا ضَلَّ المتكلِّمُ في الأُولى، وأضلَّ في الثانية اهـ.

فلزمت العنايةُ بالألفاظ وتحرِّي ما يؤدي المرادَ منها، وما كان منها محتمِلًا لغير المراد، لَزِمَ الاحترازُ عنه بالقرائن، فيُنظَم الكلامُ بحيث يَمنع من الإيراد، ولا يكفي

(1) قال أبو حيان: «ما» في «بما» بمعنى «الذي»، والمفعول الثاني محذوف، تقديرُه: «بما تؤمره»، وكان أصله: «تؤمر به من الشرائع»، فحذف الحرف، فتعدى الفعلُ إليه. وقال الأخفش: «ما» موصولة، والتقديرُ: «فاصدع بما تؤمر بصدعه»، فحذف المضاف ثم الجار ثم الضمير. وقال الزمخشري: ويجوز أن تكون «ما» مصدرية، أي: «بأمرك» مصدر من المبني للمفعول انتهى. وهذا ينبني على مذهب من يُجَوِّز أنَّ المصدر يراد به أن والفعل المبني للمفعول، والصحيحُ أن ذلك لا يجوز اهـ. قال السمين الحلبي: الخلاف إنما في المصدر المصرح به: هل يجوز أن ينحل لحرف مصدري وفعل مبني للمفعول أم لا يجوز ذلك؟ خلاف مشهور، أما أن الحرف المصدري هل يجوز فيه أن يوصل بفعل مبني للمفعول نحو: «يعجبني أن يكرم عمرو» أم لا يجوز؟ فليس محلَّ النزاع اهـ.







أن يُعتمد في ذلك على المراد مِن غير قَرْنِ اللفظ بما يدل عليه، لأنه كما هو مقرَّرٌ في قواعد الخطاب والبيان: «المرادُ لا يمنع من الإيراد»[1].

قال الأمير في «ثمر الثمام»: وهل يكفيه في الجواب عن الإيرادِ المرادُ؟ ثالثُها الأظهرُ: إنْ قامت قرينةٌ، وبقدر ظهورها يقوى دفعُ الإيراد اهـ.

المهمل والمستعمل من الألفاظ

ثم ما وُضِعَ من الألفاظ، أي: عُيِّنَ للدلالة على معنًى أو أكثر، يقال له «المستعمل»، نحو «زيد» المستعمَلِ عَلَمًا، فهو لفظٌ دال على معنى، وما لم يوضع لمعنى، يقال له «المهمل»، نحو «ديز» مقلوب زيد، فهو لفظٌ لا معنَى له. ولا عبرةَ بالمهمَل لأنه ليس بدالٍّ.

قال أبو إسحاق الشيرازي: جميعُ ما يُتَلَفَّظ به من الكلام ضربان: مهملٌ ومستعمل، فالمهمل: ما لم يُوضَع للإِفادة، والمستعمل: ما وضع للإفادة اهـ.

واعلم أن المسمَّى الذي وضع له اللفظ:

1 – يقال له **معنًى** من حيث إنه يُعنى من اللفظ، أي: يقصد منه.

2 – ويقال له **مفهوم** من حيث إنه يُفهم من اللفظ.

3 – ويقال له **مدلول** من حيث إن اللفظ يدل عليه.

4 – ويقال له **موضوع** من حيث إن اللفظ وُضِعَ له، أي: لأجل إفادته.

قال الشيخ السنوسي: إنَّ المسمى عندهم مغايرٌ للمعنى[2]، فإنَّ مسمى اللفظ: ما وُضع له اللفظُ وضعًا حقيقيا لا يحتاج إلى قرينة، ومعنى اللفظ: ما يعنيه المتكلم

---

(1) انظر: القانون في تفسير النصوص لمولود السريري (ص21).

(2) مغايرةً جزئية لا كلية كما سيتبين.





باللفظ، كان مسمًّى له[1]، وهو المعنى الحقيقي، أو غيرَ مسمًّى له وبينه وبين مسماه علاقةٌ، وهو المعنى المجازي، أو لا علاقة، وهو الغلط[2] اهـ.

المفرد والمركب من الألفاظ

واللفظ المستعمل إما أن يكون **مفرَدا**، وإما أن يكون **مركبا**.

فالأول: ما لا يُراد بجزءٍ منه دلالةٌ على جزءِ معناه، نحو: زيد.

والثاني: ما يراد ببعض أجزائِه دلالةٌ على جزء معناه، كالمركب الإسنادي نحو قولنا: زيد قائم، أو المركب التقييدي بأن يكون الثاني قيدا للأول بالإضافة أو الوصفية كقولنا: غلام زيد، والحيوان الناطق، والأول يسمى مركبا إضافيا، والثاني مركبا توصيفيا.

والمركب إنْ أفاد المخاطَبَ فائدةً تامة بحيث يصح السكوتُ عليه، فتامٌّ، وإلا فناقص.

ثم التام إن احتمل الصدق والكذب، فقضيةٌ وخبرٌ، وإلا فإنشاء.

ويقال للمركب أيضا **(المؤلَّف)**[3].

والإرادة المذكورة في تعريف المفرد والمركب هي الإرادةُ الجارية على مقتضى قواعد اللغة المأخوذة مِن تَتَبُّعِ كلامِ أهلِها، حتى لو أراد أحدٌ بياءِ «زيد» مثلا معنًى لا يلزم أن يكون مركبا.

(1) قال الباجوري: قوله (كان مسمى له الخ) فكل مسمى معنى ولا عكس اهـ.

(2) قال الباجوري: كما في قولك: «خذ هذا الفرس» مشيرا إلى كتاب، فالكتابُ معنًى للفرس، ولا علاقة بينه وبين مسماه. فإن قيل: كيف يَجعل المؤلِّفُ الغلطَ من المعنى مع أنه غيرُ مقصود، والمعنى خاص بالمقصود، لأنه ما يعنيه المتكلم باللفظ؟ أجيب بأنَّ غيرَ المقصود إنما هو اللفظ، وأما المعنى وهو الكتاب فهو مقصودٌ البتة، ولا شك أنه هو المراد اهـ.

(3) وهو ما مشى عليه أثير الدين الأبهري في «إيساغوجي». (انظر: مغني الطلاب: 85).





وقد جعل بعضُهم القسمةَ **ثلاثية: مفرد**: وهو ما لا يدل جزؤه على شيءٍ أصلا كـ«زيد»، **ومركب**: وهو ما يدل جزؤه على معنًى ليس جزءَ معناه نحو: «عبد الله» عَلَمًا لإنسان، لأن المراد ذاتُه لا العبودية، **ومؤلف**: وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه كـ«زيد قائم»، والمعتمد الأول[1]، قال ابن سينا في «الشفاء»: لا يُلتفَت في هذه الصناعة إلى التركيب الذي يكون بحسب المسموع، إذا كان لا يدل جزءٌ منه على جزءٍ من المعنى، كقولنا: «عبد شمس»، إذا أريدَ به اسمُ لقبٍ ولم يُرَدْ عبدٌ للشمس، وهذا وأمثالُه لا يُعَدُّ في الألفاظ المؤلَّفة، بل في المفردة اهـ.

لأنَّ كلًّا من لفظ «عبد» و«شمس» وإن كان له دلالةٌ على معنًى قبل التركيب، لكنه بعد التركيب قد سُلب تلك الدلالةَ بمقتضى العَلَمية، وانحصرت الدلالةُ على المعنى في المجموع المركب، ولما انتفت الدلالةُ عن الأجزاء فقد صار مفردا لا مركبا، إذ المتكلِّمُ لا يَقصد بجزءٍ منه الدلالةَ على جزء المعنى المراد.



ولهذا قال الساوي في «البصائر النصيرية» في تعريف اللفظ المفرد: هو الذي يدل على معنًى **ولا يدل جزءٌ منه على شيءٍ أصلًا حين هو جزؤه**. ثم قال: ومَن أوجب في هذا الحد زيادةَ تخصيصٍ، وهي: أن لا يدل جزءٌ منه على جزءٍ من معنى الجملة، لاعتقاده أن بعض أجزاء الألفاظ المفردة ربما دلت على معاني غيرِ أجزاء الجملة كـ«عبد» مَثَلًا مِن «عبد الله» أو «إنْ» من «إنسان»، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها دالٌّ على شيءٍ وإن لم يكن جزءَ معنى الجملة، فقد أخطأ، لأنَّ دلالةَ اللفظ على المعنى ليست لذات اللفظ بل بالوضع والاصطلاح، فتكون دلالتُها تابعةً لقصد المتلفِّظ، وليس يَقْصِدُ المتلفِّظُ ولا الواضعُ بوضعه أن يدل بجزء المفرد على شيءٍ أصلا حينما يجعله جزءا، فلا تكون له دلالةٌ حينئذ البتة اهـ[2].



(1) قال السنوسي في «شرح المختصر»: والذي عند أكثر المتأخرين أن القسمة ثنائية، وأن المركب والمؤلف والقولَ ألفاظٌ مترادفة، وقد نَصَّ على ذلك ابن سينا اهـ، قال الباجوري محشيا عليه: قال المؤلف في «شرح إيساغوجي»: إنه لا ينبني على هذا الخلافِ شيءٌ، لأنه خلافٌ في الاصطلاح اهـ.

(2) وانظر: شرح الوريقات لابن النفيس (ص14).






ومن هنا قال الإسنوي في «نهاية السول»: لفظ «أصول الفقه» مُركَّبٌ على المعنى الإضافي دون اللقبي، لأنَّ جُزأَه لا يدل على جزء معناه اهـ.

وقال تقي الدين السبكي في «الإبهاج»: هذا اللفظُ بعد أن سُمِّيَ به، فإنه صار اسمًا للعِلْم، وكلٌّ من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من «زيد» لا معنى له اهـ.

ولذلك لما ذكر العَضُدُ أنَّ لأصول الفقه حَدَّين باعتبار كلٍّ من اللقبية والتركيب الإضافي، قال الشريف الجرجاني: الفرقُ بين الاعتبارين أنه **باعتبار اللقبية مفردٌ لا يلاحَظ فيه حالُ الأجزاء**، وباعتبار الإضافة مركب يُعتبر فيه حالُها اهـ.

قال ملا حسن جلبي محشيا على كلام الشريف: قوله (لا يلاحَظ فيه حالُ الأجزاء) أي: لا يلاحظ فيه حالُ الأجزاء لأداء المعنى اللقبي، وهو المعنى، وليس المرادُ أنه لا يلاحظ فيه حال الأجزاء من حيث إنه لقب، لأنه يمكن أن يقال: إذا اعتبر اللقبية، يجب الإشعارُ بمدح أو ذم، وهو باعتبار المعنى الأصلي وملاحظة أجزاء اللفظ اهـ.

قلت: تقريرٌ لطيف، حاصلُه أنَّ إدراك ما يُشعِر به لقبُ «أصول الفقه» من مدحٍ متوقِّفٌ على ملاحظة معنى الأجزاء الذي يُفهَم منه ابتناءُ الفقه عليه مع ما للفقه من شرف، وأما إدراك المعنى الذي وُضع بإزائه لفظُ «أصول الفقه» وهو العِلْمُ المدوَّن المخصوصُ المعرَّف بأنه (العلم بالقواعد... الخ)، فليس متوقفا على ملاحظة معنى الأجزاء، لأنَّ الجزء عندئذ قد سُلِبَ معناه بمقتضى العَلَمية، فصار كالزاي من اسم زيد، وهي لا تدل على شيء من معنى الذات المشخَّصة الموضوعِ لها اسمُ زيد.

وقد وقع ما هو قريبٌ من هذا في كلام ابن السبكي في «منع الموانع»، فإنه قد اقتصر في «جمع الجوامع» على تعريف «أصول الفقه» من جهة اللقبية، وهو سائغ، إذ لا توقُّفَ فيه على معرفة معنى المفردين، بل كلٌّ منهما بعد العَلَمية قد سُلِب معناه كما سلف، ومع هذا فقد اعترِض عليه بما صورتُه: (لِمَ لا قدَّمْتُم حَدَّ الفقه وحدَّ الأصلِ









على حدِّ أصول الفقه؟ لأنهما مفردان، ومعرفة المفرد سابقة على معرفة المركب، قال الإمام: المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بأجزائه لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح منه التركيب)[1].

فأجاب بأنَّ عدولَه عن ذلك كان لثلاثةِ وجوه، سأقتصر على إيراد الثالث منها، لاتصاله بما نحن فيه، وهذه صورةُ كلامه فيه: أقول: إذا سميتَ بمضافٍ ومضاف إليه فتارة تَقْطَعُ النظرَ عن المفردين والإضافةِ بالكلية، ويكون كالأعلام المرتجَلة، وليس أصولُ الفقه من هذا القبيل، فإنا لم نقطعِ النظرَ عن معنى الأصول والفقه والإضافة كليةً، بل لاحَظْنا كلَّ واحدٍ منها، وتارة تُلاحِظ، وذلك على قسمين:

أحدهما: أن تلاحظ تلك المعاني وتُبقيَها على حالها ولا تعمل شيئا إلا زيادةَ صيرورتها عَلَما، وهذا لم نعتمده في (أصول الفقه)، لأنا لم نُبْقِ شيئا من المعاني الثلاثة على حاله.



والثاني: أن تلاحظ أدنى ملاحظة، فتلاحظ مثلا معنى الأصلِ لغةً والفقهِ وأصلِ الإضافة، وتكون هذه الملاحظةُ هي العلاقة المسوغة لإطلاق هذا اللفظ الذي هو مضافٌ ومضاف إليه على هذا العِلْم، وهذا هو المقصودُ، ويُشْبِهُ العَلَمَ الذي لُمِحَتْ فيه الصفةُ كالحَسَنِ والحسين عند النحاة، والحقيقةَ الشرعية عند المحققين من أصحابنا، فإنها مجازٌ لغوي لم يَقطعِ الشارعُ النظرَ فيها عن اللغة، خلافا للقاضي، وحينئذ فليس الأصلُ والفقهُ من حيث خصوصُهما مفردين لهذا المركب، بل لا يتطلب لهذا المركب مفردات، لأَنَّا قطعنا النظرَ عن مفرديه وصَيَّرْناه عَلَمًا.

فإن قلت: قد ذكرتم أنكم لم تقطعوا النظرَ بالكلية. قلت: نعم، بمعنى أنَّا راعَينا أصلَ المعاني الثلاثة فقط، ولكنَّا قطعْنا النظرَ عن خصوصيتها، فافهم ذلك. وبه

---

(1) منع الموانع (ص491).





تَعْرِف أنَّا لم نُقَدِّمْ تعريفَ المركب على مفرديه، فإنه لا تركيبَ إلا في الصورة واللفظ، لا في الحقيقة والمعنى اهـ[1].

قلت: وعلى هذا، فمن اقتصر من المصنِّفين على التعريف اللقبي لأصول الفقه فلا اعتراضَ عليه.

الكلي والجزئي

ثم المفهوم من اللفظ المفرد ينقسم إلى قسمين:

1 - **كلي**: وهو المفهومُ الذي لا يمنع نفسُ تصوُّرِه من وقوع الشركة فيه، كـ «الإنسان».

ومعنى قولهم (لا يمنع نفسُ تصوره من وقوع الشركة فيه) أنه لا يمتنع في العقل فَرْضُ صدقِه على كثيرين، وهذا إنما يكون بتعقُّلِ معناه المجرَّدِ عن اعتبار الوجود الخارجي، فإنه باعتباره قد لا يَصْدُق على كثيرين كما في الكلي المنحصِر في فردٍ للدليل القاطعِ عِرْقَ الشركة كما في الإله الحق، أو لعدم تعلُّقِ قدرة الله تعالى بوجود غير هذا الفرد كما في الشمس.

ولهذا قال الصبان في حاشيته على شرح الملوي: قوله (نفس تصوره) أقحم لفظ «نفس» إشارةً إلى أنَّ منعَ التصور وعدمَ منعه باعتبار التصوُّرِ نفسِه وقطع النظر عن الخارج، ألا ترى أنَّ الإله بمعنى المعبود بحق، يمنع تصوُّرُ مفهومه باعتبار الدليل الخارجي من وقوع الشركة فيه، ولا يمنع باعتباره في نفسه وقطع النظر عن الدليل الخارجي، فلذا كان الإله كليا لا جزئيا اهـ.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: ومن فوائد كون (الإله) كليا بحسب الوضع أنه تدخل عليه (لا) النافيةُ للجنس في كلمة (لا إله إلا الله)، وهي لا تدخل

---

(1) منع الموانع (ص493 - 495)، وانظر: شرح الكوكب الساطع للسيوطي (ص55 - 57).





إلا على كليٍّ مِن أسماء الأجناس، إلا أن هذا الكليَّ الذي هو الإلهُ دل العقلُ الصحيح والكتابُ والسنة والإجماع على أنه لم يُوجد منه إلا فردٌ واحد، وهو خالق السماوات والأرض جَلَّ وعلا، إذ لا معبودَ بالحق موجودًا يستحق العبادةَ إلا هو وحدَه جل وعلا، فكل معبود سواه عبادتُه كفرٌ ووبالٌ على صاحبها، يخلد بسببها في النار، فهو ليس بمعبودٍ بحق، ولا بشريكٍ حقًّا، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ اهـ.

ومعنى صدق الكليِّ على كثيرين: أنه يُحمَل عليها حمَلَ مواطأَةٍ، إذ **الصدقُ في المفردات بمعنى الحمل**، وهو الإسنادُ والحكم، وأما في القضايا فمعناه التحقُّق.

ولفظُ «الصدق» خاصٌّ بحمل المواطأة، بخلاف الحمل فإنه مشترَكٌ بينه وبين حمل الاشتقاق، كما نبه على ذلك الشيخ السنوسي.

و(**حمل المواطأة**): أن يُحمَل عليها بنفسِه من غير احتياجٍ إلى اشتقاقٍ[1] أو إضافة، فالإنسانُ مثلا، إذا تعَقَّلْتَ مدلولَه لم يمنعك ذلك مِن حمله حمَلَ مواطأة على كثيرين، كأن تقول: زيد إنسان، وعمرو إنسان، وخالد إنسان، وهكذا، وكذلك الحيوان لا يَمنعُك تعقُّلُ مدلولِه من حمله حمَلَ مواطأةٍ على كثيرين، كقولك: الإنسان حيوان، والفرس حيوان، والجَمَل حيوان، وهكذا، أما إن كان لا يمكن حملُه عليها حمَلَ مواطأة، بل **حمَلَ اشتقاقٍ أو إضافة**، فليس كليا لها، فليس العِلْمُ مثلا كليا بالنسبة إلى الأشخاص العلماء، لأنك لا تقول: مالك عِلْمٌ، والشافعي علم، وإنما يصح في ذلك الحملُ بالاشتقاق، كقولك: مالك عالم، والشافعي عالم، أو بالإضافة كقولك: مالك ذو علم، والشافعي ذو علم، فالعلمُ كليٌّ بالنسبة إلى الفنون لأنك تقول: النحو علم،



---

(1) وهو: أخذُ كلمةٍ مِن أخرى بتغييرٍ ما مع التناسُبِ في المعنى. مَثَلاً: الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى، وقد أخذ منه بناء على أن الواضع لما وجد في المعاني ما هو أصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات إليه، عين بإزائه حروفا وفرع منها ألفاظا كثيرة بإزاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الألفاظ والمعاني، فالاشتقاق هو هذا الأخذ والتفريع. (الكليات: 117، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 206).





والفقه علم، والتوحيد علم، وهكذا، لأنه يُحمل عليها حملَ مواطأة، وليس العلم كليا بالنسبة إلى الأشخاص المتصِفِين به كما تبين.

2 - **وجزئي**: وهو المفهوم الذي يمنع نفسُ تصوُّرِه من وقوع الشركة فيه، كالمعنى المفهوم من لفظِ «مالك» مثلًا، عَلَمًا على إمام دار الهجرة، فهذا اللفظُ مدلولُه ومفهومه: ذاتُ مالك رحمه الله، وهي لا يشاركه فيها غيرُه، فأنت إذا تصورتها، أحالَ عقلُك صِدْقَها على أفرادٍ كثيرين، إذ ذاتُ كلِّ إنسانٍ خاصةٌ به.

وأما كونُ لفظِ «مالك» يُطلق على أشخاصٍ كثيرين، فذاك اشتراكٌ في مجرد الاسم، وكلامُنا في المسمى، قال ابن النفيس: الجزئيُّ لفظٌ[1] مفردٌ تصوُّرُ معناهُ الواحدِ يمنع الكثرةَ فيه، كـ«زيد» المشار إليه. وإنما قلنا: معناه الواحد، لأن زيدا يجوز أن يسمى به كثير، ومع ذلك لا يكون كليا، لأنَّ معناهُ الواحدَ لا تجوز فيه الشركة اهـ.

وقال البناني: فإنْ شارَكَ زيدا غيرُه في اسمه، فليس ذلك لاشتراكهما في مدلولٍ واحد، بل لتعدد الوضع اهـ، أي: التسمية.

وقد عرفت مما تقدم أن قيد (نفس تصوره) في تعريف الجزئي، للتنبيه على أن المعتبر في كونه جزئيا أن يكون المنعُ مِن صدقه على متعدِّدٍ ناشئا من مجرد تصوره، وأنه لا عبرةَ بمنع الصدق على متعدد إذا كان المنعُ مأخوذا من خارجٍ فقط، فلا يسمى بسببه جزئيا، بل هو كليٌّ كما تقدم.

والحاصلُ أنَّ «**الكلية**»: إمكانُ فرض الاشتراك، و«**الجزئية**»: استحالتُه، ولا عبرةَ بما يَعْرِض للجزئيِّ من اشتراكٍ لفظي كما سلف.

---

(1) وقد تَجَوَّز في جعل مسمى الجزئيِّ اللفظَ، لأن مسماه الحقيقي المعنى، وقد صرح هو بذلك بعدُ حيث قال: واعلم أن الجزئي والكلي بالحقيقة هو المعنى، وأما اللفظ فيسمى بذلك مجازا اهـ، ويجيء في الأصل التنبيه على هذا إن شاء الله.







وسمي الكلي بذلك نسبةً إلى الكل الذي هو جزئِيُّه، مِن نسبة الجزء إلى كلِّه، فإنَّ الكليَّ، كماهية الإنسان، جزءٌ من حقيقةِ فردِه كـ«زيد»، إذ حقيقتُه: الماهيةُ الإنسانية مع التشخص.

قلت: لكن الموجودَ في زيد هو إنسانيةٌ خاصة به، لا الإنسانيةُ العامة المشتركة، فذاك القدر المشترَك موجودٌ في الذهن فقط كليا عاما مجردا من الحس، أما المتحقِّقُ في الوجود الخارجي فهو خاصٌّ لا عام، ولهذا يقال في تعريف الجزئي أيضا: هو الشخصُ من كل حقيقة، أي: هو الفرد الخاص من الحقيقة الكلية العامة، أما هي فهي معنًى يجرده الذهنُ بانتزاعه من الجزئيات ولا وجودَ له كليا في الخارج، هذا الذي عليه أهلُ التحقيق، كما يجيء في محله.

وسمي الجزئي بذلك نسبة إلى الجزء الذي هو كُلِّيُّهُ، مِن نسبة الكل إلى جزئه، فإنَّ الجزئي كلٌّ بالنسبة إلى الكلي، لأنه مشتملٌ عليه مع زيادة التشخص الذي هو قدرٌ خاص معيَّن يُميز كلَّ جزئي عن سائر الجزئيات المشاركة له في ذلك الكلي، قال في «الكليات»: التشخص هو المعنى الذي يصير به الشيءُ ممتازا عن الغير بحيث لا يشاركه شيءٌ آخَرُ أصلا اهـ.

قال الباجوري: ومن هذا قالوا: كلُّ كليٍّ فهو جزءٌ لجزئيه، وكلُّ جزئي فهو كلٌّ لكليه اهـ.

فتحصل في وجه التسمية أن الكلي كالحيوان مَثَلًا منسوبٌ إلى الكل الذي هو الإنسانُ مثلا، والجزئي كزيد منسوب إلى جزئه الذي هو الإنسان، فمصدوقُ الكليِّ جزءٌ، إليه يُنسب الجزئي، ومصدوقُ الجزئي كلٌّ، إليه ينسب الكلي.

واعلم أن ما حددنا به الجزئيَّ إنما هو **للحقيقيِّ منه،** وبإزائه الكليُّ الحقيقي. والجزئيُّ الحقيقيُّ لا يُبحَث عنه في هذا الفن، وإنما ذكروه في هذا المقام تكميلًا للأقسام، وتصويرا لمفهوم الكلي على التمام.







وأما الجزئي **الإضافيُّ** فهو: الأخصُّ من شيء، سمي جزئيا إضافيا لأنَّ جزئيتَه بالإضافة إلى أعمَّ منه لا بالحقيقة، فقد يكون كليا بالنسبة إلى أخصَّ منه، كالحيوان فإنه جزئيٌّ بالنسبة إلى الجسم النامي، كليٌّ بالنسبة إلى الإنسان. وبإزائه الكلي الإضافي، وهو الأعمُّ من شيء.

قال القرافي: الجزئي له **معنيان**:

أحدهما: كلُّ شخصٍ من نوع، كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان، وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع الفرس، والحجر المعين من نوع الحجارة، ونحو ذلك.

وثانيهما: ما اندرج تحتَ كليٍّ هو وغيرُه، وهذا أعم من الأول[1]، فإنه يصدق على الأشخاص كزيد وعمرو، لاندراجهما تحت مفهوم الإنسان والحيوان وغيرهما، ويصدق أيضا على الأنواع والأجناس التي ليست بأشخاص، لاندراجها تحت كليٍّ هي وغيرُها، فالإنسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس، والحيوانُ مع النبات مندرجٌ تحت النامي، والنامي والجمادُ مندرجان تحت الجسم.

فهذان هما معنى الجزئي اهـ.

أقسام الكلي باعتبار وجود أفراده في الخارج

ثم اعلم أن الكلي بالنظر إلى وجود أفراده وجزئياته في الخارج، أي: في الواقع، ينقسم إلى **ستة أقسام**:

1 – ما يجيز العقلُ وجودَ أفرادٍ له في الواقع لكن لم يوجد فردٌ منها، كالعَنْقاء.

(1) عموما مطلقا، قال الكلنبوي: لأنَّ كلَّ جزئيٍّ حقيقيٍّ فهو إضافيٌّ مِن غير عكسٍ كلي. أما بيان الأول، فلِأَنَّ كلَّ شخصٍ مندرجٌ تحت الماهية الكلية. وأما الثاني، فلجواز كونِ الإضافيِّ كليا، كالإنسان، فإنه جزئيٌّ إضافي لدخوله تحت الحيوان اهـ.






2 – ما يجيز العقل وجودَ أفرادٍ له في الواقع لكن لم يوجد غيرُ فردٍ واحد، كالشمس والقمر[1].

3 – ما يجيز العقل وجودَ أفراد له في الواقع لكن لم يوجد منها إلا عددٌ محصور، فأفرادُه في الواقع متناهيةُ العدد، كالكوكب السيار والإنسان والنجم ونحو ذلك.

4 – ما يجيز العقلُ وجودَ أفرادٍ له في الواقع وقد وُجِد منه في الواقع أفرادٌ غيرُ متناهيةِ العدد، ككمال الله تعالى[2].

5 – ما يحيل العقلُ وجودَ أفرادٍ له في الواقع، كالشريك للباري سبحانه وتعالى، وكاجتماع النقيضين.

6 – ما يحيل العقل وجودَ أكثر من فرد له في الواقع، كمفهوم واجب الوجود.

قال الخبيصي: واعلم أنَّ مفهوم الواجب إنما يكون كليا بمجرد النظر إلى حصوله في العقل، أما إذا لُوحِظ مع حصوله في العقل برهانُ التوحيد، فلا يكون كليا، لأنه حينئذ لا يمكن فَرْضُ اشتراكِه اهـ.

(**تنبيه**): اللفظ يوصف بالإفراد والتركيب حقيقة، ووصفُ المعنى بهما مجازٌ من وصف المدلول بها للدال، والمعنى يوصف بالكلية والجزئية حقيقة، ووصفُ اللفظ بهما مجاز من وصف الدال بها للمدلول، قال التهانوي: إن الكلي والجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال: المفهوم إما كلي أو جزئي، كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي والجزئي بالتبعية والعَرَض تسميةً للدالِّ باسم المدلول اهـ.

(1) قال محمد عبده في تعليقه على «البصائر النصيرية» للساوي: هذا على ما كان يظنه المتقدمون من أنه لا شمسَ إلا تلك التي تضيء نهارنا ولا قمر إلا ذاك الذي ينير ليلنا، أمَّا اليومَ، فقد أظهر الاكتشافُ شموسا كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا، وأقمارا كقمرنا تدور حول أجرامٍ كأرضنا تنير ليلَها كما ينير البدرُ ليلَنا، فالشمسُ والقمر كليان يشترك في كلٍّ منهما جزئياتٌ موجودةٌ خارجا كالإنسان والحيوان اهـ.

(2) وانظر: حاشية الباجوري على منطق السنوسي (ص49).







وههنا طرفان وواسطةٌ:

طرف هو جزئيٌّ إجماعا، يمنع تعقُّلُ مدلولِه من وقوع الشركة فيه، وهو العَلَم، لأنك إذا تعقلت معنى «زيد» عَلَمًا لرجل معين، منعك تعقله من وقوع الشركة فيه، لأنه وُضع له خاصة ليُعَيِّنَه ويميزه عن غيره من الأشخاص.

وطرف هو كلي إجماعا، وهو اسم الجنس، كأسد وإنسان ورجل وفرس ونحو ذلك.

وأما الواسطة: فقد اختُلِف فيها، وهي أسماءُ الإشارة والضمائر والموصولات، هل هي كليةٌ أم جزئية؟

قال البناني: وأكثرُ المحققين[1] على الأول، بناءً على أنها وُضعت كليةً، وإنما عَرَضَتْ لها الجزئيةُ عند الاستعمال، فهي كليةٌ وضعا جزئيةٌ استعمالا، وأكثرُ النحويين على الثاني[2]، بناء على أنها وُضعت لجزئيٍّ، أي: لمشخَّصٍ باعتبار تعقُّلِه لا بخصوصه بل بأمرٍ عام كالإشارة في اسم الإشارة والتكلم أو الخطاب في الضمير، ويسمى هذا الوضعُ وضعًا عاما لموضوعٍ خاص، بخلاف وَضْعِ العَلَم فإنه خاصٌّ لخاص[3] اهـ.

---

(1) قال علي قصاره: منهم أبو حيان والرضي والسعد والقرافي اهـ.

(2) قال علي قصاره: هذا هو التحقيق، وهو الذي اعتمده العضد والسيد في حواشي المطول والدماميني في شرح التسهيل اهـ، وقال في سلم العلوم: ويدخل فيه (أي الجزئي) المضمرات وأسماء الإشارة، فإن الوضع فيها وإن كان عاما لكن الموضوع له خاص، على ما هو التحقيق اهـ، وقال الباجوري على السنوسي: التحقيق أنها جزئيات وضعا واستعمالا كما هو مقرَّر في محله اهـ.

(3) قال التهانوي: قال المحقق التفتازاني: اعلم أنَّ نظر الواضع في وضعه:
قد يكون إلى خصوص اللفظ بخصوص المعنى، كما في الأعلام.
وقد يكون إلى خصوص اللفظ لعموم المعنى، أي: للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على الكثرة، كوضع «رجل»، حتى يصح أن يقال: «أكرم رجلا»، والمراد رجلا ما، ولو أريد زيدٌ بخصوصه لم يصحَّ حقيقة.
وقد يكون إلى عموم اللفظ لخصوص المعنى، بأن لا يلاحِظ لفظا بعينه، بل أمرا كليا يندرج فيه كثير من الألفاظ، وذلك في وضع الهيئات، بأن يقول: صيغة «فاعل» من كل مصدر لمن قام به مدلولُ







قال العطار: إنَّ الفريقين اتفقا على أنَّ هذه الأمورَ لا تُستعمَل إلا في الجزئيات، ومدارُ الكلية والجزئية هو الاستعمال، فلا فرقَ بين المذهبين بالنظر لِمَا نحن فيه، على أنه يُلَوِّحُ كلامُ الفاضل السيالكوتي في «حاشية المطول» إلى أنَّ الخلافَ بين الفريقين لفظي اهـ.





ذلك المصدر، فيعلم منه أن «ضاربا» لمن قام به الضرب، و«قاعدا» لمن قام به القعود، إلى غير ذلك من الخصوصيات، مع أنه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل.
وقد يكون إلى اللفظ بخصوصه، فيضعه بملاحظة أمر عام لأفراد ذلك الأمر بخصوصياتها، حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الأمر العام بل خصوصياته على التفصيل، إلا أن نظر الواضع عند الوضع يكون إلى ذلك الأمر لا إلى الخصوصيات، بمعنى أنه عَيَّنَ اللفظَ لتلك الخصوصيات، لكن بملاحظة ذلك الأمر العام، كما في تعيين لفظ «هذا» لهذا الرجل وهذا الفرس إلى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة أمرٍ كلي هو مفهومُ المشار إليه بالخصوص.
ففي القسم الأخير من القسمين الأخيرين خصوصُ المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرةَ، واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري، بخلاف القسم الأول منهما، فإن خصوصيات المعاني كليات، وملاحظة الألفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلي. انتهى كلامه.
ففُهِم من هذا أنَّ في الأقسام الأربعة التي ذكرها المحقق التفتازاني سوى القسم الثالثِ وضعًا شخصيا، لاعتبار الخصوص في جانب اللفظ، وفي القسم الثالث منهما وضعًا نوعيا، لاعتبار العموم في جانب اللفظ، وأنَّ في القسم الأول منها الوضعَ والموضوع له كليهما خاصان، وفي القسم الثاني كليهما عامان، وفي القسمين الأخيرين الوضع عام والموضوع له خاص، إذ عموم الوضع وخصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع وخصوصه عنده، وعموم الموضوع له وخصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بإزائه وخصوصه، يشهد بذلك التأمل الصادق. (كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1797 ، وانظر: خلاصة علم الوضع ليوسف الدجوي: 8 – 12).



الفصل الثاني

في مبحث النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني

اعلم أنَّ أنواعَ النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني أربعٌ:

1 – النسبة بين معنَى اللفظِ وأفرادِه.

2 – النسبة بين معنَى لفظٍ ومعنًى آخَرَ.

3 – النسبة بين اللفظ ومعناه.

4 – النسبة بين لفظٍ وآخَرَ.

الأولى: النسبة بين معنى اللفظِ وأفرادِه

وهي النسبة بين المفهوم الكلي وماصدقاته أي: جزئياته وأفراده الخارجية التي يصدُق عليها.

وهي قسمان:

1 – **التواطؤ**: وهو أن تكون الأفراد مستويةً من حيث حصول المعنى فيها، من غير اختلاف وتفاوت بينها، كما في الإنسان، فإن معناه لا يختلف في أفراده.

وعلى هذا فالمتواطئ هو: اللفظ الموضوع لمعنًى كُلِّيٍّ مُستوٍ في أفراده.








وسمي متواطئا من التواطؤ، وهو التوافق، لتوافق الأفراد في معناه، يقال: تواطأ فلان وفلان، أي: اتفقا، فلما توافقت مَحالُّ مسمى هذا اللفظِ في مسماه سُمي متواطئا.

2 - **التشاكك ويقال التشكك**: وهو أن لا تكون الأفرادُ مستوية من حيث حصول المعنى فيها، بل يكون مختلفا ومتفاوتا فيها، كما في النور، فإنه في الشمس أقوى منه في غيرها، وكما في الوجود فإنه في واجب الوجود أولى منه في الممكن وأقدم، قال الباجوري: لا يقال: حقيقة الإنسان في آدَمَ أقدمُ منها في غيره، فيلزم أن يكون من المشكِّك، لأنَّا نقول: هذه الأقدمية بالزمان، وهي غيرُ معتبرة في التشكيك، كذا يؤخذ من القطب مع زيادةٍ من عبد الحكيم اهـ.

وعلى هذا فالمشكِّك: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلفٍ في أفراده.

قال ابن تيمية: لا ريبَ أنَّ المعاني الكلية قد تكون متفاضِلة في مواردها، بل أكثرُها كذلك، وتخصيصُ هذا القسم بلفظ «المشكك» أمرٌ اصطلاحي[1]، ولهذا كان من الناس من قال: هو نوعٌ من المتواطئ، لأنَّ واضعَ اللغة لم يَضَعِ اللفظَ العامَّ بإزاء التفاوُتِ الحاصلِ لأحدهما، بل بإزاء القدر المشترك، فالأسماء المشككة هي متواطئةٌ باعتبار القدر المشترك[2]، ولهذا كان المتقدمون من نُظَّار الفلاسفة وغيرهم لا يَخُصُّون



---

(1) وقال أيضا: المتواطئة التواطؤَ العامَّ يدخل فيها المشككة، إذ المرادُ بالمشككة ما يتفاضل معانيها في مواردها، كلفظ الأبيض الذي يقال على البياض الشديد كبياض الثلج والخفيف كبياض العاج، والشديدُ أولى به، ومعلومٌ أن مسمى البياض في اللغة لا يختص بالشديد دون الخفيف، فكان اللفظُ دالًّا على ما به الاشتراكُ، وهو المعنى العام الكلي، وهو متواطئ بهذا الاعتبار، وهو باعتبار التفاضل يسمى مشككا، وأما إذا أريد بالمتواطئ ما تستوي معانيه كانت المشككة نوعا آخر، لكن تخصيص لفظ المتواطئة بهذا عُرْفٌ حادث، وهو خطأ أيضا، فإنَّ عامة المعاني العامة تتفاضل، والتماثُلُ فيها في جميع مواردها بحيث لا تتفاضل في شيءٍ من مواردها إما قليلٌ وإما معدوم، فلو لم تكن هذه الأسماءُ متواطئة بل مشككة، كان عامة الأسماء الكلية غيرَ متواطئة اهـ.

(2) وقال أيضا: المشكك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالةُ اللفظ على القدر المشترك سواء كان المعنى متفاضلا في موارده أو متماثلا اهـ.







المشككةَ باسمٍ، بل لفظُ المتواطئة يتناول ذلك كلَّه، فالمشككةُ قسمٌ من المتواطئة العامة، وقسيمُ المتواطئة الخاصة اهـ.

وقد قيل: أول من اخترع له اسمَ «المشكك»: أبو علي بن سينا (ت428).

وقالوا: سمي هذا المفهومُ مشكِّكًا لأنه يشكِّك الناظرَ فيه، فلا يدري أهو من المتواطئ نظرا إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أم من المشترك نظرا للاختلاف والتفاوت الحاصل بينها.

ولكونه يُشكِّك الناظرَ فيه فقد ضبطه القرافي في «شرح المحصول» بكسر الكاف الأولى، وقال صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»: ويحتمل أن يُجعل اسمَ المفعول، لكون الناظر يتشكك فيه اهـ.

هذا وقال ابن يعقوب: الحقُّ أنه لا حقيقةَ للمشكك، لأنَّ ما به التفاوتُ إن كان معتبَرًا في المسمى، لزم أنه مشترَك، لتعدُّدِ المسمى حينئذ، وإن كان غيرَ معتبر فيه بل كان المعتبرُ هو أصل ذلك، لزم أنه متواطئ، لتوافقه في أفراده حينئذ، إذ ما زاد غيرُ منظورٍ إليه. ومِثْلُه لابن التلمساني.



وأجاب عنه القرافي كما نقل شيخ الإسلام في حاشيته على «جمع الجوامع» بما مُلَخَّصُه: أنَّا نختار الشِّقَّ الثاني، ونمنع كونَه متواطئا، لاختصاص المتواطئ بما إذا كان ما به التفاوتُ من غير جنس المسمى، بخلاف ما إذا كان من جنسه فإنه ليس بمتواطئ بل مشكك، وبذلك اندفع أيضا البحثُ بأن المتواطئ قد يكون في بعض الأفراد أكملَ منه في البعض الآخر، كالإنسان، إذ بعضُ أفرادِه كنبينا ﷺ أكملُ في الخواص الإنسانية كالإدراك من غيره، ووجهُ اندفاعه أنَّ تلك الخواصَّ ليست من جنس المسمى، والحاصلُ أنَّ كُلًّا من المتواطئ والمشكك موضوعٌ للقدر المشترك بين الأفراد، إلا أن ما به التفاوت إن كان من غير جنس المسمى كالعلم والجهل فهو المتواطئ، وإن كان من جنسه فهو المشكك، تأمل اهـ من حاشية الباجوري على منطق السنوسي.







واعلم أن المتواطئ والمشكك هما قسما المشترَك المعنوي الذي يقابل المشترَك اللفظي.

فإنَّ الاشتراك في عرف العلماء كأهل العربية والأصول والميزان يطلق بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهومٍ عامٍّ مشترَك بين الأفراد، ويسمى اشتراكا معنويا، وذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا، وينقسم إلى المتواطئ والمشكك.

وهذا المسمى مشتركا معنويا هو نفسُه الكلي، وقد قال الأخضري في سلمه:

فَمُفْهِمُ اشْتِرَاكٍ الكُلِّيُّ كَأَسَدٍ وَعَكْسُهُ الجُزْئِيُّ

يعني بالاشتراكِ: المعنويَّ.

وثانيهما: كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنَيين أو أكثر معًا على سبيل البدل من غير ترجيح، ويسمى اشتراكا لفظيا، وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا.

(تنبيه): تقدم أن المشكِّك: هو اللفظ الموضوع لمعنًى كليٍّ مختلفٍ في أفراده، وقولُ ابن تيمية: «لا ريبَ أنَّ المعاني الكلية قد تكون متفاضِلة في مواردها، بل أكثرُها كذلك».

والتحقيقُ أن المختلف والمتفاضل ليس المعاني الكلية، لأنها أمور ذهنية لا تحقق لها في الخارج أصلًا حتى يُبحث في استوائها أو تفاضلها فيه، وإنما مورد التفاضل والاختلاف الأفرادُ والجزئيات.

قال ابن تيمية: الأمورُ الموجودةُ في الخارج عن الذهن متميزة بخصائصها، والحقيقةُ المجردة المطلقة لا تكون إلا في الذهن، والناسُ إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف فإنما تكلموا في تفاضُل الأمور الموجودة واختلافها، لا في تفاضل أمرٍ مطلق مجرد في الذهن لا وجودَ له في الخارج، ومعلومٌ أنَّ السواد مختلِف، فبعضُه أشدُّ من بعض، وكذلك البياض وغيره من الألوان، وأما إذا قَدَّرْنا السوادَ المجرَّد المطلق









الذي يتصوره الذهنُ، فهذا لا يقبل الاختلافَ والتفاضل، لكن هذا هو في الأذهان لا في الأعيان اهـ.

(فائدة): قال ابن تيمية: الحُذَّاقُ يختارون أنَّ الأسماءَ المقولة عليه -تعالى- وعلى غيره مقولةٌ بطريق التشكيك الذي هو نوعٌ من التواطؤ العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادُه، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادُه، كما يُطلَق لفظُ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج، فكذلك لفظ الوجود، يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكملُ وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض، لكن التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصلُ المعنى مشتركا كُلِّيًّا بينهما، فلا بد في الأسماء المشكّكة مِن معنًى كليٍّ مشترَكٍ، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن، وذلك مَورِدُ التقسيم تقسيمِ الكلي إلى جزئياته إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإنَّ مورد التقسيم مشترَكٌ بين الأقسام، ثم كونُ وجودِ هذا الواجبِ أكملَ من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجودِ معنًى كليا مشتركا بينهما.

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلَقَة على الخالق والمخلوق، كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير، وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه، وسائر ما نطقت به الرسلُ من أسمائه وصفاته.

والناسُ تنازعوا في هذا الباب:

فقالت طائفة كأبي العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبقَ من أبي عليّ: هي حقيقةٌ في الخالق مجازٌ في المخلوق.

وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة بالعكس: هي مجازٌ في الخالق حقيقةٌ في المخلوق.







وقال جماهيرُ الطوائف: هي حقيقةٌ فيهما، وهذا قولُ طوائفِ النُّظَّار من المعتزلة والأشعرية والكَرَّامية والفقهاء وأهلِ الحديث والصوفية، وهو قولُ الفلاسفة. لكنَّ كثيرا مِن هؤلاء يتناقض، فيُقِرُّ في بعضها بأنها حقيقةٌ كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك، ويُنازع في بعضها لشُبَهِ نفاةِ الجميع، والقولُ فيما نفاه نظيرُ القولِ فيما أثبته، ولكن هو لقصوره فرَّق بين المتماثلَين، ونفيُ الجميع يمتنع أن يكون موجودا.

وقد عُلِم أنَّ الموجودَ ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث، وغني وفقير، ومفعول وغير مفعول، وأنَّ وجودَ الممكن يستلزم وجودَ الواجب، ووجود المحدَث يستلزم وجودَ القديم، ووجود الفقير يستلزم وجودَ الغني، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول، وحينئذ فبين الوجودين أمرٌ مشترك، والواجب يختص بما يتميز به، فكذلك القولُ في الجميع اهـ.



الثانية: النسبة بين معنى لفظٍ ومعنًى آخَرَ

وهي النسبة بين مفهومين كليين باعتبار تصادُقِهما في الخارج.

وهي منحصرة في أربع: المساواة، والعموم مطلقا، ومِن وجهٍ، والمباينة الكلية، وذلك لأنهما إنْ لم يتصادقَا على شيءٍ أصلًا فهما متباينان تبايُنًا كليا، وإن تصادقا فإن تلازما في الصدق فهما متساويان، وإلا فإن استلزمَ صدقُ أحدِهما صدقَ الآخَرِ فبينهما عمومٌ وخصوص مطلقا، والملزومُ أخصُّ مطلقا، واللازمُ أعمُّ مطلقا، وإن لم يستلزم فبينهما عمومٌ وخصوص من وجهٍ، وكلٌّ منهما أعمُّ من الآخَر من وجه، وهو كونُه شاملا للآخَر ولغيره، وأخصُّ منه من وجه وهو كونُه مشمولًا للآخر.

ووجهُ الحصر بعبارة أخرى: أنَّ المعنيين الكليين إما أن لا يجتمعا، فـ«التباين»، أو يجتمعا بلا افتراق، فـ«المساواة»، أو به، فإن كان منهما، فـ«العموم الوجهي»، أو من أحدهما، فـ«العموم المطلق».





وإلى هذه النِّسَب الأربعة أشار في «القادرية» بقوله:

وكلُّ معقولين فاعلم قد وجبْ — بينهما بعضٌ مِن ارْبَعِ نِسَبْ
وهي العمومُ والخصوص المطلقُ — أوِ الذي مِن جهةٍ يُحقَّقُ
ثم المساواةُ كذا التباينُ — والحَصْرُ في ذاك بسَبْرٍ كائنُ

وهذا بيانُها:

(1) – **التباين**: وهو: كون المفهومين بحيث لا يصدق شيءٌ منهما على شيءٍ مما يصدق عليه الآخر، فهو: أن لا يتصادقا على شيءٍ واحدٍ أصلا، كما في معنى الإنسان ومعنى الفرس، وهذا تباينٌ كلي، أي: تفارق كلي، إذ لا شيءَ من أحدهما بصادقٍ عليه الآخرُ؛ وأما الجزئي فهو صدقُ كلٍّ منهما بدون الآخَر في الجملة. والتباينُ الجزئي أعمُّ من التباين الكلي، لأن التباين الجزئيَّ إما أن يتحقق في ضمن التبايُن الكلي أو العمومِ من وجه، لأنَّ الكليين إذا لم يتصادقا في بعض الصور، فإنْ لم يتصادقا في صورةٍ أصلا فهو التباين الكلي، وإلا فالعمومُ من وجه.

والمقصودُ بالتباينِ هنا الكليُّ، وضابطُه كما قال الباجوري: أن يختلفا مفهومًا وماصَدَقًا، ولذلك لا يجتمعان البتة اهـ.

وأنواعُ التبايُنِ أربعةٌ: تباينُ النقيضين، وتباين العدم والمَلَكة، وتباين الضدين، وتباين المتضايفين، فكلُّ نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يُمكن الاجتماعُ فيه بين الطرفين، ولهذا فإنه يُستدل بوجود أحد الطرفين على عدم الآخر.

والطرفان في الاصطلاح: المتقابلان، وهما: اللذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة، قُيِّدَ بهذا ليَدخُل المتضايفان في التعريف، لأنَّ المتضايفين كالأبوة والبنوة قد يجتمعان في موضعٍ واحد، كزيدٍ مثلا، لكن لا مِن جهةٍ واحدة بل من جهتين، فإنَّ أُبُوَّتَه بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلى أبيه، فلو لم يُقيَّد التعريفُ بهذا القيد لخرج المتضايفان عنه، لاجتماعهما في الجملة.





ثم دليلُ الحصر في الأربعة: أنَّ المتقابلين إما أن يكونا وجودِيَّيْن أو وجوديا وعدميا -ولا يكونان عدميين إذ لا تقابُلَ بين الأعدام-، فإن كانا وجوديين، فلا يخلو إما أن يتوقف تَعَقُّل أحدِهما على تعقل الآخر أو لا، الأول: المتضايفان كالأبوة والبنوة، والثاني: المتضادان كالبياض والسواد، وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا، فإنِ اعتُبِر في العدميِّ كونُ مَحَلِّه قابلًا للوجود، كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط، فعدمٌ وملكةٌ، وإن لم يُعتبَر ذلك فتقابلُ النقيضين كسواد ولا سواد.

واعلم أن العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ، بدليل أن اللاعدمي عندهم وجودي.

وهذه أنواع التباين والتقابل الأربعة:

1 - **المتضايفان**: وهما المتقابلان الوجوديان اللذان يُعقَل كلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوة والبنوة، فإنَّ الأبوة لا تعقل إلا مع البنوة، وبالعكس.

وهكذا القبل والبعد، والفوق والتحت، فإن الذات الواحدة يستحيل أن تكون جامعةً بين كونها أبًا وابنا لشخصٍ واحد، فكَونُ الشخصِ أبًا لشخص مع أنه ابنٌ لذلك الشخص بعينه مستحيلٌ كاستحالة اجتماع السواد والبياض في نقطةٍ بسيطة واحدة، إلا أن الأبوة لا يُدرَك معناها إلا بإضافةِ بنوةٍ إليها كعكسه، والمكان الذي فوقك يستحيل أن يكون تحتك في الوقت الذي هو فوقك فيه، إلا أنه لا يُعقل فوقٌ إلا بإضافة تحت إليه كعكسه، وكذلك الزمان الذي قبل الوقت الذي أنت فيه، يستحيل أن يكون بعده في الوقت الذي هو قبله فيه، مع أنه لا يُعقل قبلٌ إلا بإضافة بَعدٍ إليه كعكسه، وهكذا.

فالمقابلة بين الأبوة والبنوة، والفوق والتحت، والقبل والبعد: مقابلةُ المتضائفين.

2 - **الضدان**: وهما المتقابلان الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقُّلُ كلٍّ منهما على





تعقل الآخر، كالسواد والبياض، والحركة والسكون، ونحو ذلك، فإنَّ النقطةَ البسيطةَ من اللون يستحيل أن تكون سوداءَ وبيضاءَ في وقتٍ واحد، وكذلك الجِرْمُ الواحد يستحيل أن يكون متحركا ساكنا في وقتٍ واحد.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: فالمقابلة بين السواد والبياض وبين الحركة والسكون مثلا مقابلة الضدين، وهي من أنواع تباين المقابلة خلافا لمن زعم أنَّ السكونَ ليس بوجودي اهـ.

وهم الحكماء، إذ السكون عندهم: عدمُ الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فعدمُ الحركة عما ليس مِن شأنه الحركةُ لا يكون سكونا، فالموصوفُ بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا، فالتقابُلُ بينهما تقابلُ العدم والملكة. وأما المتكلمون فالسكون عندهم هو: الاستقرارُ في مكانٍ آنَيْنِ، والحركة: الكونُ في الآنِ الثاني في مكانٍ ثان، ولهذا يقولون: السكون: كونان في آنين في مكان واحد، والحركة: كونان في آنين في مكانين، والتقابل عندهم تقابلُ التضاد.



قال الشريف الجرجاني: إنَّ مأخذ الخلاف أنَّ الجسم إذا لم يكن متحركا عن مكانٍ، كان هناك أمران: أحدهما: الحصولُ في ذلك المكان المعين، وثانيهما: عدم حركته عنه. والأمرُ الأول ثبوتيٌّ من مقولة الأين[1] بالاتفاق، والثاني عدمي بالاتفاق، والمتكلمون أطلقوا لفظَ السكون على الأول، والحكماء على الثاني، فالنزاعُ لفظي انتهى[2].

وضابطُ الضدين: أنهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان، وارتفاعُهما إنما يكون لواحدٍ من سببين:

---

(1) قال في «التعريفات»: الأين: هو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان اهـ. (وانظر: العطار على شرح المقولات للسجاعي: 34 - 37).

(2) انظر: التعريفات (ص120)، ودستور العلماء 2/ 125 - 128، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 963 - 964.




الأول منهما: وجودُ واسطةٍ كضدٍّ ثالث، فإن السواد والبياض مثلا لا يجتمعان في نقطة بسيطة من اللون، ولكنهما قد يرتفعان عنها لوجود واسطةٍ أخرى كالحُمرة والصفرة، فتكون تلك النقطة حمراءَ أو صفراء.

السبب الثاني: هو ارتفاعُ المحل، فالجِرْمُ الواحد الموجودُ يستحيل أن يجتمع فيه السكون والحركة فيكون متحركا ساكنا في وقت واحد، ولكن الحركة والسكون قد يرتفعان عنه بارتفاعه، أي: بانعدامه وزواله من الوجود، فإنه إذا عُدِم لا يقال فيه ساكنٌ ولا متحرك.

3 - **النقيضان**: وهما المتقابلان بالإيجاب والسلب، وهما أمران أحدُهما عدمُ الآخر مطلقا، كالفرسية واللافرسية.

وضابطُ النقيضين: أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل لا بد من وجودِ أحدِهما وعدمِ الآخر.

والمقابلة بين الزوج والفرد مثلا من مقابلة الشيء ومساوي نقيضِه، لأنَّ الفردَ مساوٍ لـ «ليس بزوج» كعكسه.

4 - **المتقابلان بالعدم والمَلَكة**: المَلَكة: عبارةٌ عن الأمر الوجودي القائم بالشيء، كالبصر، فإنه أمرٌ وجودي قائمٌ بالعين، والعدمُ: عبارةٌ عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذي شأنُه أن يتصف بتلك الملكة وقتَ انتفائِها.

فالمتقابلان بالعدم والملكة هما: أمران أحدُهما وجوديٌّ، والآخرُ عدميٌّ، وهو عَدَمُ ذلك الأمر الوجودي لا مطلَقًا بل باعتبار محلٍّ قابلٍ للوجودي، فالنفيُ فيه متعلِّقٌ بموضوعٍ قابلٍ للطرف الوجودي، كالبصر والعمى، والعلم والجهل، فإن العمى عدمُ البصر عما من شأنه البصرُ، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم.

ولهذا لا يقال في الحائط: أعمى، لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة، وبهذا فارَق هذا النوعُ النقيضين، فإنَّ كِلَا النوعين وإن كان ثبوتَ أمرٍ ونفيَه، لكن






النفي في تقابل العدم والملكة مقيَّدٌ بنفي الملكة عما من شأنِه أن يتصف بها، وفي النقيضين لا يتقيد بذلك.

فتبين: أن المقابلة بين النقيضين وبين العدم والملكة كلتاهما مقابلةٌ بين أمرين أحدُهما وجودي والآخر عدمي، والفارقُ بينهما هو القيدُ الذي في العدم والملكة، الذي هو قولهم: عن المحل الذي شأنُه أن يتصف به.

وأن المقابلة بين الضدين والمتضائفين كلتاهما مقابلةٌ بين أمرين وجوديين، والفارقُ بينهما أن الضدين لا يتوقف إدراكُ أحدهما على إضافة الآخَرِ إليه، بخلاف المتضائفين فلا يمكن إدراكُ أحدِهما إلا بإضافةِ الآخَرِ إليه كما تقدم.

(2) – **التساوي**: وهو أن يَصْدُق كلٌّ منهما على كلِّ ما يصدق عليه الآخر، كما في الإنسان، والضاحك بالقوة.



فضابطُهما كما قال الباجوري: أن يتحدا ماصَدَقًا مع اختلافهما مفهوما، ولذلك لا يفترقان البتة اهـ.

فيلزم من وجود كلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخَر، ومِن عدمِه عدمُه، فلا إنسانَ إلا وهو ضاحك بالقوة، ولا ضاحك بالقوة إلا وهو إنسان، فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه، وبعدمه على عدمه.

والمرادُ بالقوة كونُه قابلًا له ولو لم يقع، ويقابله الضاحك بالفعل، وهو المباشر للضحك.

(3) – **العموم والخصوص بإطلاق**[1]: وهو أن يَصْدُقَ أحدُهما على كلِّ ما يصدق عليه الآخر من غير عكس، كما في الإنسان والحيوان، فإنَّ الحيوان يصدق على جميع

(1) ويقال: «عموم وخصوص مطلق»، قال القاسمي: قال العصام: «مطلق» صفة «خصوص»، ترك وصف «عموم»، لأن إطلاق الخصوص يستلزمه، فلا تتجه المؤاخذة اللفظية من أن الواجب «مطلقان» لأنه وصف للمتعدد. وعلى هذا، إن شئت جعلت (من وجه) في قوله (عموم وخصوص





أفراد الإنسان بدون العكس، فالصادقُ على كلِّ أفراد الآخَرِ أعمُّ مطلقا، والآخَرُ أخصُّ مطلقا، فالحيوان أعم مطلقا، أي: أكثر أفرادا، والإنسان أخص مطلقا، أي: أقل أفرادا.

قال بعضُهم:

معنى العمومِ كثرةُ الأفرادِ	معْ قلة الأوصاف باطرادِ
وعكسُه الخصوصُ فالأخصُّ إنْ	صَدَق فالأعمُّ بالصدق قَمِنْ

يعني أن **العموم** معناه: **كثرة الأفراد مع قلة الأوصاف**، و**الخصوص** بالعكس، أي: معناه **كثرة الأوصاف وقلة الأفراد**، كحيوان وإنسان، فالحيوان أكثر أفرادا من الإنسان، وأقل أوصافا، لأنه يقال في حده بأوصافه المختصة به: هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، والإنسان أقل أفرادا وأكثر أوصافا، لأنه يشترك مع الحيوان في الأوصاف المتقدمة ويزيد عليه بالناطق.

قال الجويني: إنَّ الوصفَ عند أهل المعرفة معناه التخصيص، فإذا قلت: «رجل»، شاع هذا في جنس الرجال، وإذا قلت: «طويل»، اقتضى ذلك تخصيصا، فلا تزال تزيد وصفا ليزداد الموصوفُ اختصاصًا، وكلما يزيد الوصفُ قلَّ الموصوف اهـ.

وهذا معنى قولِ العلماء: «الزيادةُ في الحد نقصانٌ في المحدود، والنقصانُ فيه زيادةٌ في المحدود».

وفي العموم والخصوص بإطلاق يستلزم صدقُ أحدهما صدقَ الآخر، والملزوم أخص مطلقا، واللازم أعم مطلقا.

فيُستدَل بوجود الأخص على وجود الأعم، وإليه الإشارةُ في قول الناظم:

.... فالأخصُّ إنْ	صَدَق فالأعمُّ بالصدق قَمِنْ

من وجه) صفةَ «خصوص» على الخصوص وثوقا بالاستلزام، وإن شئت جعلته وصفا لهما، لأنك مخير في المقدر، فافهم دقائقَ البيان بحسن التدبر ولا تتحير اهـ. (شرح لقطة العجلان للقاسمي: 56).





وبنفي الأعم على نفي الأخص، فيلزم من وجود الإنسان وجود الحيوان، ومن عدم الحيوان عدم الإنسان، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم، لأن الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من أنواعه، كما لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، لأنَّ الأعمَّ من الشيء لا يستلزمه.

ومِن هذا: النسبةُ بين الواجب والشرط، فإنَّ كلَّ شرطٍ واجبٌ، من حيث إنه لا يصح المشروط إلا به، وليس كلُّ واجبٍ شرطًا، لأن الوجوبَ مُحتمِلٌ للشرطية وغيرِها، إذِ الوجوبُ أعمُّ منها، والأعمُّ لا إشعارَ له بأخصَّ معيَّنٍ.

وعليه فلا يتم الاستدلالُ بالوجوب على الشرطية، لأن ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، والقاعدة: أنَّ الدالَّ على الأعم غيرُ دالٍّ على الأخص.

ولهذا قال الشوكاني: وأما تَرْكُ ما لم يكن شرطا ولا ركنا من الواجبات فلا تبطُل به الصلاة، لأنه لا يؤَثِّرُ عدمُه في عدمها، بل حقيقةُ الواجب: ما يُمْدَح فاعلُه ويذم تاركه، وكونُه يُذم لا يستلزم أنَّ صلاتَه باطلة، والحاصلُ أنَّ الشروط للشيء هي التي تَثْبُتُ بدليلٍ يدل على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، نحو: أن يقول الشارع: من لم يفعل كذا فلا صلاةَ له، أو يأتي عن الشارع ما هو تصريحٌ بعدم الصحة أو بعدم القبول[1] والإجزاء، أو يثبُت عنه النهي عن الإتيان بالمشروط بدون الشرط، لأنَّ النهي يدل على الفساد المرادِفِ للبطلان على ما هو الحق، وأما كونُ الشيء واجبا فهو يثبُت بمجرد طلبه من الشارع، ومجردُ الطلب لا يستلزم زيادةً على كون الشيء واجبا، فتدبرْ هذا تَسْلَمْ من الخَبْط والخلط اهـ.

ومن هذا أيضا: النسبةُ بين الإمكان والوقوع، فإن الأول أعمُّ، فكل واقعٍ ممكنٌ إمكانًا بالمعنى الأعم ليتناول الواجب، وليس كل ممكن واقعا، إذ من الممكنات ما



(1) قلت: عدم القبول قد يجامع الصحة. انظر: الفروق للقرافي 2/ 477 - 479، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد (ص27)، وفتح الباري لابن حجر 1/ 234 - 235، وانظر أيضا: حاشية الصنعاني «العدة» على إحكام الأحكام لابن دقيق العيد 1/ 84 - 90.





لم تتعلق به مشيئةُ الخالق جل جلاله فلم يوجد، وعلى هذا فإنَّ الإمكانَ لا يستلزم الوقوعُ، فلا يصح الاستدلالُ به عليه، لأنَّ الأعم لا يستلزم الأخص، فيبقى إثباتُ الأخص مفتقرا إلى دليل.

ولهذا لَّما سَلَك بعضُهم في تصحيح بعض العِلَل مسلَكَ التجويز، قال الشاطبي: ليس كلُّ جائزٍ واقعًا، بل الوقوعُ محتاجٌ إلى دليل، ألا ترى أنَّا نقول: يجوز أن ينص الشارع على أنَّ مسَّ الحائط ينقض الوضوء، وأن شُرب الماء السُّخْن يُفسد الحج، وأن المشي من غير نَعْلٍ يُفَرِّق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويزُ سببا في وضع الأشياء المذكورة عِلَلًا شرعيةً بالاستنباط، فلما لم يَصِحَّ ذلك، دل على أنَّ نفس التجويزِ ليس بمُسَوِّغٍ لِمَا قال اهـ.

ومِثْلُ هذا: ما أجاب به الأميرُ الصنعاني مَن ادعى وقوعَ الكرامات للأولياء بعد موتهم استنادًا إلى إمكان ذلك في نفسِه وأنَّ الله تعالى قادرٌ عليه، فقال الصنعاني في كتاب «الإنصاف»: علَّل وقوعَ الكرامة للأولياء بعد موتهم بعموم قدرة الله تعالى المتعلِّقة بجميع الممكنات؛ وقدرةُ الله على جميع الممكنات مما لا نزاعَ فيه بين المسلمين، فإنه قد عُلِم مِن ضرورة الدين أن الله على كل شيء قدير، ولكن ما كلُّ مقدورٍ واقعٌ اتفاقا وقطعا عقلا وسمعا، قال الله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، وقال: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾، ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾، وفي بعضها بَيَّنَ اللهُ تعالى الحكمةَ التي اقتضت عدمَ إيجادِه المقدورَ، كقوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ﴾، وجميعُ ما تَمَدَّحَ به تعالى من هذه الأمور المقدورة لم يقع، **والبحثُ عن وقوع المقدور لا في إمكانه**.

وما قولُه: «إن الكرامات للأموات واقعة، لأنه تعالى قادرٌ على كل الممكنات» إلا نظيرُ قولِك لجبلٍ من الجبال: «هذا ذهبٌ، لأن الله تعالى قادر على أن يجعله ذهبا»، فيقال: صَدَقَ نصفُ هذا الكلامِ وكذب نصفُه، فإنَّ قولك: إنه ذهبٌ كاذب،







وقولك: إن الله قادر على أن يجعله ذهبا صادق، لكن لا ينفع صدقُه في مدعاك اهـ. وقال بعدُ أيضا: قدَّمْنا لك أنَّ إمكانَ الشيء ودخولَه تحت القدرة الإلهية لا يَستدِل أحدٌ به بوقوع الممكن، فما كلُّ ممكنٍ واقع، وقدمنا لك الأدلةَ على هذا فلا نعيدها اهـ.

ومن هذا أيضا: النسبةُ بين الرؤية وإدراك البصر، فإنَّ الثاني أخص، إذ فيه معنى الرؤية مع زيادةِ الإدراك الذي هو عبارةٌ عن الإحاطة بالمرئي، ونفيُ الأخصِّ لا يستلزم نفيَ الأعم، ولهذا فقد أخطا مَن استدل بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على نفي الرؤية.

قال ابن تيمية: لأنَّ الإدراكَ إما أن يُراد به مطلقُ الرؤية، أو الرؤيةُ المقيَّدة بالإحاطة، والأول باطلٌ، لأنه ليس كلُّ مَن رأى شيئا يقال: إنه أدركه، كما لا يقال: أحاط به، كما سُئل ابنُ عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال: «ألستَ ترى السماء؟ قال: بلى، قال: أكُلَّها ترى؟ قال: لا»، ومن رأى جوانبَ الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال: إنه أدركها، وإنما يقال: أدركها، إذا أحاط بها رؤيةً.

قال: وإذا ثبت أنَّ الإدراك لا يفيد إلا رؤيةً مخصوصة، لم يَلْزَمْ من نفي الإدراكِ نفيُ مطلق الرؤية، لأنه لا يلزم مِن نفي الأخص نفيُ الأعم اهـ.

قال السعد: إنَّ الإدراك بالبصر أخصُّ من الرؤية، فلا يلزم مِن نفيِه نفيُها اهـ.

قال ابن تيمية: وإذا كان المنفي هو الإدراك، فهو سبحانه وتعالى لا يُحاط به رؤيةً، كما لا يحاط به عِلْمًا، ولا يلزم مِن نفي إحاطة العلم والرؤية نفيُ العلم والرؤية، بل يكون ذلك دليلًا على أنه يُرى ولا يحاط به، كما يُعلم ولا يحاط به، فإنَّ تخصيصَ الإحاطة بالنفي يقتضي أنَّ مطلقَ الرؤية ليس بمنفيٍّ[1]، وهذا الجوابُ قولُ أكثرِ

---

(1) لأنها لو كانت منفيةً لَمَا اقتصر على نفي ما هو أخصُّ منها، وهو لا يستلزم نفيَها، بل كان يصرح بنفيها هي، ويكون نفيُ الأخص لازما لنفيها، قال ابن تيمية: لأنَّ نفي العام يستلزم نفيَ الخاص، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام بل يقتضي جوازَ [العام] أو إبهامَه اهـ.





العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره، وقد روي في ذلك حديثٌ مرفوع إلى النبي ﷺ.

ولا تحتاج الآية إلى تخصيصٍ ولا خروج عن ظاهر الآية، فلا نحتاج أن نقول: لا نراه في الدنيا، أو نقول: لا تدركه الأبصار بل المبصرون، أو لا تدركه كلُّها بل بعضُها، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلُّف.

ثم نحن في هذا المقام يكفينا أن نقول: الآيةُ تحتمل ذلك، فلا يكون فيها دلالةٌ على نفي الرؤية، فبطل استدلالُ من استدل بها على الرؤية، وإذا أردنا أنْ نُثبِت دلالةَ الآية على الرؤية مع نفيها للإدراك الذي هو الإحاطةُ، أقمنا الدلالةَ على أنَّ الإدراك في اللغة ليس هو مرادفا للرؤية، بل هو أخصُّ منها، وأثبتنا ذلك باللغة وأقوال المفسرين من السلف وبأدلة أخرى سمعية وعقلية اهـ.



ومن هذا: النسبةُ بين الإيمان والإسلام، إذ الإيمانُ أخصُّ من الإسلام، قال ابن تيمية: الذي عليه جمهورُ سَلَفِ المسلمين: أنَّ كلَّ مؤمنٍ مسلم، وليس كلُّ مسلمٍ مؤمنًا، فالمؤمنُ أفضلُ من المسلم، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ اهـ.

قال ابن كثير في «التفسير»: وقد استُفِيد من هذه الآية الكريمة: أنَّ الإيمانَ أخصُّ من الإسلام، كما هو مذهبُ أهلِ السنة والجماعة، ويدل عليه حديثُ جبريل عليه السلام حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه.

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أعطى رسولُ الله ﷺ رجالا ولم يُعْطِ رجلا منهم شيئا، فقال سعد: يا رسول الله، أعطيتَ فلانا وفلانا، ولم تُعْطِ فلانا شيئا وهو مؤمن؟ فقال النبي ﷺ: «أو مسلم»، حتى أعادها سعد ثلاثا، والنبيُّ ﷺ يقول: «أو مسلم»، ثم









قال النبي ﷺ: «إني لأعطي رجالا وأَدَعُ مَن هو أحبُّ إليَّ منهم فلا أعطيه شيئا، مخافةَ أنْ يُكَبُّوا في النار على وجوههم». أخرجاه في الصحيحين من حديث الزهري، به.

فقد فرق النبيُّ ﷺ بين المسلم والمؤمن، فدل على أنَّ الإيمان أخصُّ من الإسلام، وقد قررنا ذلك بأدلته في أول شرح كتاب الإيمان من «صحيح البخاري» ولله الحمد والمنة.

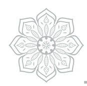
ودل ذلك على أنَّ ذاك الرجلَ كان مسلما ليس منافقا، لأنه تركه من العطاء ووكله إلى ما هو فيه من الإسلام، فدل هذا على أنَّ هؤلاء الأعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين، وإنما هم مسلمون لم يَسْتَحْكِمِ الإيمانُ في قلوبهم، فادَّعَوا لأنفسهم مقامًا أعلى مما وصلوا إليه، فأُدِّبوا في ذلك، وهذا معنى قولِ ابن عباس وإبراهيم النخعي وقتادة، واختاره ابنُ جرير.

وإنما قلنا هذا، لأن البخاري رحمه الله ذهب إلى أنَّ هؤلاء كانوا منافقين يُظهرون الإيمانَ وليسوا كذلك، وقد روي عن سعيد بن جبير ومجاهد وابن زيد أنهم قالوا في قوله: ﴿وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ أي: استسلمنا خوفَ القتل والسِّباء، قال مجاهد: نزلت في بني أسد بن خزيمة، وقال قتادة: نزلت في قومٍ امتنوا بإيمانهم على رسول الله ﷺ.

والصحيحُ الأول، أنهم قومٌ ادعوا لأنفسهم مقامَ الإيمان، ولم يَحْصُلْ لهم بَعْدُ، فأُدِّبوا وأُعْلِموا أنَّ ذلك لم يَصِلوا إليه بعد، ولو كانوا منافقين لَعُنِّفوا وفُضِحوا، كما ذُكِر المنافقون في سورة براءة، وإنما قيل لهؤلاء تأديبا: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ أي: لم تَصِلُوا إلى حقيقة الإيمان بعدُ اهـ.

قال ابن تيمية: والدليلُ على أنَّ الإسلامَ المذكور في الآية هو إسلامٌ يثابون عليه، وأنهم ليسوا منافقين، أنه قال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ثم قال: ﴿وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾، فدل على أنهم إذا أطاعوا اللهَ ورسولَه مع هذا الإسلام، آجَرَهم اللهُ على الطاعة،





والمنافقُ عملُه حابطٌ في الآخرة، وأيضا فإنه وصفهم بخلافِ صفات المنافقين، فإن المنافقين وَصَفَهم بكفرٍ في قلوبهم وأنهم يُبْطِنون خلافَ ما يُظهرون، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾، وقال: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾، فالمنافقون يصفهم في القرآن بالكذب، وأنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وبأنَّ في قلوبهم من الكفر ما يُعاقَبون عليه، وهؤلاء لم يَصِفْهُم بشيءٍ من ذلك، لكن لَمَّا ادعوا الإيمان، قال للرسول: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾، ونفيُ الإيمان المطلَق لا يستلزم أن يكونوا منافقين، كما في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ ۖ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، ثم قال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، ومعلومٌ أنه ليس مَن لم يكن كذلك، يكون منافقا من أهل الدرك الأسفل من النار، بل لا يكون قد أتى بالإيمان الواجب، فنُفِيَ عنه كما يُنفى سائرُ الأسماء عمن تَرَك بعضَ ما يجب عليه، فكذلك الأعرابُ لم يأتوا بالإيمان الواجب، فنُفِيَ عنهم لذلك، وإن كانوا مسلمين معهم من الإيمان ما يُثابون عليه اهـ.

قلت: فقد عرفتَ أنَّ الإيمانَ المنفيَّ في الآية إنما هو الإيمان المطلق أي: الكامل، ونفيُ الإيمان المطلق لا يستلزم نفيَ مطلق الإيمان.

وعلى هذا، يمكن أن يقال في النسبة بين الإيمان والإسلام بالتفصيل، فإنْ أُريد بلفظ «الإيمان» الإيمانُ المطلق فهو أخصُّ من الإسلام، وإن أريد به مطلق الإيمان فهو مساوٍ للإسلام، لا يُتصور تحقُّقُ أحدِهما مع تخلُّفِ الآخر.

قال الشيخ محمد خليل هراس: الإيمان والإسلام الشرعيان متلازمان في الوجود،





فلا يوجد أحدُهما بدون الآخر، بل كلما وُجِد إيمانٌ صحيحٌ معتَدٌّ به، وُجد معه إسلام، وكذلك العكس، ولهذا قد يُستغنى بذكر أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما إذا أُفرد بالذكر، دخل فيه الآخر، وأما إذا ذُكِرَا معًا مقترنَين، أُريدَ بالإيمان التصديق والاعتقاد، وأريد بالإسلام الانقياد الظاهري من الإقرار باللسان وعمل الجوارح.

ولكن هذا بالنسبة إلى مطلق الإيمان، أما الإيمان المطلق، فهو أخصُّ مطلقا من الإسلام، وقد يوجد الإسلامُ بدونه، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، فأخبر بإسلامهم مع نفي الإيمان عنهم، وفي حديث جبريل ذكر المراتب الثلاث: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فدل على أنَّ كُلًّا منها أخصُّ مما قبله اهـ.

وقد قال ابن القيم في «البدائع»: الإيمان المطلق لا يطلق إلا على الكامِلِ الكمالَ المأمورَ به، ومطلَقُ الإيمان يُطلق على الناقص والكامل، ولهذا نفى النبيُّ ﷺ الإيمانَ المطلق عن الزاني وشارب الخمر والسارق، ولم يَنْفِ عنه مطلقَ الإيمان، فلا يدخل في قوله: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولا في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾، ولا في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى آخر الآيات، ويدخل في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾، وفي قوله: ﴿وَإِنْ طَايِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، وفي قوله: «لا يُقتل مؤمنٌ بكافر»، وأمثال ذلك.

فلهذا كان قولُه تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ نفيًا للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان، لوجوه:

منها: أنه أمرهم أو أَذِنَ لهم أن يقولوا: أسلمنا، والمنافقُ لا يقال له ذلك.

ومنها: أنه قال: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ﴾، ولم يقل: قال المنافقون.

ومنها: أن هؤلاء الجفاة الذين نادَوا رسولَ الله ﷺ من وراء الحجرات ورفعوا أصواتهم فوق صوته غلظةً منهم وجفاء لا نفاقا وكفرا.





ومنها: أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ولم يَنْفِ دخولَ الإسلامِ في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلامَ كما نفى الإيمان.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً﴾، أي: لا ينقصكم، والمنافق لا طاعةَ له.

ومنها: أنه قال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ﴾، فأثبت لهم إسلامَهم ونهاهم أن يمنوا على رسول الله ﷺ، ولو لم يكن إسلاما صحيحا لقال: لم تسلموا بل أنتم كاذبون، كما كذبهم في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ لَمَّا لم تُطابِقْ شهادتُهم اعتقادَهم.

ومنها: أنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾، ولو كانوا منافقين لَمَا مَنَّ عليهم.

ومنها: أنه قال: ﴿أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾، ولا ينافي هذا قوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾، فإنه نفى الإيمانَ المطلق ومَنَّ عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمِّنٌ لمطلَق الإيمان.

ومنها: أن النبي ﷺ لما قَسَم القِسَم قال له سعد: أعطيت فلانا وتركت فلانا وهو مؤمن؟ فقال: «أو مسلم» ثلاثَ مرات، وأثبت له الإسلامَ دون الإيمان.

وفي الآية أسرارٌ بديعة ليس هذا موضعَها، والمقصودُ الفرقُ بين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان، فالإيمانُ المطلَق يمنع دخولَ النار، ومطلق الإيمان يمنع الخلودَ فيها اهـ.

(4) – **العموم والخصوص من وجهٍ**: وهو أن يصدق كلٌّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، كالحيوان والأبيض، فهما عام وخاص من وجه، أعني أنَّ كُلًّا منهما من جهة الشمول للآخر ولغيره عامٌّ، ومن جهة كون الآخَرِ شاملا له ولغيره خاص، ولا بُدَّ بينهما مِن تصادُقٍ وتفارُق، بأنْ يصدقا معًا على شيءٍ ويصدقَ كلٌّ بدون الآخر، أي: أن يجتمعا في صورةٍ وينفردَ كلُّ واحد منهما بصورة، فإن الحيوان







والأبيض قد اجتمعا معا في الحيوانات البِيض، ووُجد الحيوان بدون الأبيض في السودان، ووجد الأبيض بدون الحيوان في الجير والحجر الأبيض والثلج.

ولا دلالة في هذه النسبةِ مطلقا، لا في الوجود ولا في العدم، فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض، ولا من عدم أحدهما عدمُ الآخر.

ومن هذا: النسبةُ بين التصرف والملك، قال القرافي: كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فقد يوجد التصرف بدون الملك، كالوصي والوكيل والحاكم وغيرهم، يتصرفون ولا ملك لهم، ويوجد الملك بدون التصرف، كالصبيان والمجانين وغيرهم، يملكون ولا يتصرفون، ويجتمع الملك والتصرف في حق البالغين الراشدين النافذين الكلمة الكاملين الأوصاف، وهذا هو حقيقة الأعم من وجه والأخص من وجه: أن يجتمعا في صورة وينفرد كل واحد منهما بنفسه في صورة، كالحيوان والأبيض اهـ.

ومن هذا أيضا: النسبة بين الغَرَر والجهالة، قال القرافي: الغرر هو القابل للحصول وعدمِه قبولًا متقاربا وإن كان معلوما، كالآبِق إذا كانا يعرفانه؛ والمجهولُ هو الذي لا تُعلم صفتُه وإن كان مقطوعا بحصوله، كالمعاقدة على ما في الكُمّ؛ وقد يجتمعان كالآبق المجهول، فلا يُعتقد أن المجهول والغرر متساويان، بل كلُّ واحدٍ منهما أعمُّ وأخص من وجه اهـ.

فائدة في الفرق بين العام والأعم

قال القرافي: اعلم أن من الناس من يُسَوِّي بين الإطلاقين ولا يفرق بينهما، ومنهم من يفرق فيقول للعموم اللفظي: «عام»، وللعموم المعنوي: «أعم» على وزن أفعل التفضيل، وهو أنسَبُ من وجهين:







أحدهما: أنَّ الأصلَ: اختلافُ الأسماء عند اختلاف المسمَّيات، والأصلُ أيضا: عدمُ الترادف.

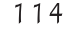
وثانيهما: أن المعنى هو الأصلُ والمقصد، واللفظ هو وسيلةٌ ووصلة إليه، فهو أخفضُ رتبةً من المعنى، فناسب أن يكون الأعلى رتبة مسمى، فسمي بصيغة «أفعل» التي هي للتفضيل وعلو الرتبة، إعطاءً له ما يستحقه، فيقال له: أعم، وسمي العموم اللفظي بصيغة «عام» التي هي اسمُ فاعل من غير إشعارٍ فيها بمزيد الرتبة، فيحصل حينئذ إعطاءُ كلٍّ منهما ما يستحقه، ويحصل التفاهُم عند التخاطُب على الوجه الأقرب، فمتى قيل: هذا أعم، تبادر الذهنُ للمعنى، ومتى قيل: عام، تبادر الذهن للفظ، ويكون قبالة لفظ «الأعم» لفظ «الأخص»، وقبالة لفظ «العام» لفظ «الخاص»، فمتى قيل: هذا أخص، انتقل الذهنُ إلى الأخص المعنوي كالنوع من الجنس، ومتى قيل: هذا خاص، انتقل الذهن إلى اللفظ الذي هو أقلُّ أفرادًا من لفظ آخر أو هو عام مخصوص، فتميزت الحقائقُ حينئذ، وانتفى اللَّبْس عن المخاطبات، فكان ذلك أولى من إهمال هذه المزايا والخصوصيات اهـ.



قلت: الذي ينبغي أن يُفرَّق به بين «العام والخاص» وبين «الأعم والأخص»، هو أن العام والخاص وصفان للفظ من حيث هو وبالنظر إلى ذاته من غير التفاتٍ إلى نسبته إلى أمر آخر.

فالعام عام لكون صيغتِه تقتضي ذلك، لا بالإضافة إلى أمرٍ آخَرَ وقياسه إليه ونسبته إليه، وكذلك الخاص.

وكونُهما وصفان للفظ -كما قال القرافي- هو الذي يقتضيه قولُ الأصوليين (العموم والخصوص من عوارض الألفاظ)، وإن كان الأمرُ راجعا إلى العموم والخصوص في المعنى، لأن المعنى هو المقصود كما قال القرافي، وما سمي المعنى معنًى إلا لأنه يُعنَى من اللفظ، أي: يقصد منه، وأما اللفظ فهو وسيلة للتخاطب والتعبير عما في النفس، قال ابن السمعاني: إنَّ اللغة فائدتُها إفهامُ المراد بالخطاب، لأن المتكلم








يعلم ما في نفسه وإن لم ينطق بلسانه، وإنما يريد بكلامه إفهامَ غيره والإبانةَ له عن المراد الذي في نفسه اهـ، ولهذا قال التلمساني في «مفتاح الوصول»: إن العموم في اللفظِ تابعٌ للعموم في المعنى اهـ.

وأما الأعم والأخص فهما وصفان يشيران إلى نسبةِ العموم والخصوص المطلق الحاصلة بين معنيَيْن اثنين، فأنت ترى أن الأخص يستلزم وجودَ ما هو أعم منه، والأعم يستلزم ما هو أخص منه، ولهذا إذا قلت: إن الإنسان أخص، يقال لك: أخص من ماذا؟ فتقول: من الحيوان، فيتم كلامك، بخلاف العام والخاص اللذان هما وصفان للفظ بقطع النظر عن نسبته إلى شيء آخر، فأنت قد تستدل على حكمِ جزئيةٍ ما باندراجها تحت لفظ عام من غير أن يكون لك التفاتٌ إلى خاصٍّ مقابلٍ لذلك العام، وكثيرٌ من العمومات محفوظةٌ لم يطرقها التخصيص كما هو معلوم. فالحاصل أن العام والخاص لا يُشعِر لفظُ كلٍّ منهما بالتقابل بين أمرين وقياسِ أحدهما إلى الآخر، بخلاف الأعم والأخص، فذلك لازمٌ لهما.

ثم العام مصطلح أصولي، والأعم مصطلح منطقي وإن درج بعدُ عند غيرهم.

الثالثة: النسبة بين اللفظ ومعناه

وهي قسمان، لأنه:

(أ) – إما أن يتحد اللفظ والمعنى، وهذا هو الانفراد، كـ«الإنسان» مثلا، أو«الحيوان»، فإن اللفظ واحدٌ، والحقيقةُ الذهنية التي هي مدلولُه واحدةٌ، ويسمى بالمنفرد، لانفراد لفظه بمعناه.

(ب) – وإما أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى.

والتقسيم المشهور في هذا: أنَّ اللفظَ إذا تعدد مفهومُه: فإنْ لم يتخلل بينهما نقلٌ فهو المشترك، وإن تخلل: فإن لم يكن النقلُ لمناسبةٍ فمرتجل، وإن كان: فإنْ هُجِر المعنى الأول فمنقول، وإلا ففي الأول حقيقةٌ وفي الثاني مجاز.




1. الحقيقة والمجاز

أما **الحقيقة** فهي: اللفظُ المستعمَلُ فيما وُضِعَ له في وَضْعٍ به التخاطبُ[1].

قال السعد: والمراد بوضع اللفظ: تعيينُه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، أي: يكون العلمُ بالتعيين كافيًا في ذلك، فإن كان ذلك التعيينُ مِن جهة واضع اللغة فوَضْعٌ لغوي، وإلا فإن كان من الشارع فوضعٌ شرعي، وإلا فإن كان من قومٍ مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضعٌ عرفي خاص، ويسمى اصطلاحيا، وإلا فوضعٌ عرفي عام، وقد غلب العرفُ عند الإطلاق على العرف العام، فالمعتبَر في الحقيقةِ هو الوضعُ بشيءٍ من الأوضاع المذكورة اهـ.

فصارت الحقائق بالنظر إلى تنوُّع الوضع بحسب الواضع أربعا:

1 – حقيقة لغوية: وهي اللفظ المستعمل في موضوعه اللغوي الأصلي، كلفظ الإنسان المستعمل في الحيوان الناطق.

2 – وحقيقة شرعية: وهي كل لفظ وُضِع لمعنًى في اللغة ثم استُعمل في الشرع لمعنًى آخر مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى بحيث لا يَسْبِق إلى أفهام السامعين الوضعُ الأول، كالصلاة، فإنها وُضعت للدعاء، ثم صارت في الشرع عبارةً عن الأركان المعلومة.

3 – وحقيقة عرفية عامة: وهي التي غلَب استعمالُها في غير مسماها اللغوي، كلفظ الدابة، فهو اسمٌ لمطلق ما دب، فقَصْرُها على الحمار في أرض مصرَ أو الفرس بأرض العراق وضعٌ آخر، وكذلك لفظُ الغائط، فهو اسمٌ للمكان المطمئن من الأرض لغةً ثم نُقِل للفضلة المخصوصة، والراوية اسمٌ للجمل نقل للمزادة.

---

(1) قال التهانوي: فهذا أولى مما قيل: «في اصطلاح به التخاطُب»، إذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة، بل هو العرف الخاص اهـ.





4 - وحقيقة عرفية خاصة: وهي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي أيضا، وسميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الأولى فهي عامة، مثل الجوهر والعَرَض للمتكلمين، والنقض والكسر للفقهاء، والفاعل والمفعول للنحاة، والسبب والوتد للعروضيين.

(تنبيه): قال القرافي: الوضعُ يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصيرَ أشهرَ فيه من غيره، وهذا هو وضعُ المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي الخاص نحو الجوهر والعَرَض عند المتكلمين اهـ.

وعلى هذا فالمرادُ بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفيةِ هو غلبةُ الاستعمال، وفي اللغوية هو تخصيصُه به وجَعْلُه دليلًا عليه.

وسمي اللفظُ «حقيقةً» لثبوته في مكانه الأصلي كما قال السعد، وفي «الكليات»: الحقيقة: هي إما «فعيل» بمعنى «فاعل»، مِن: حَقَّ الشيءُ، إذا ثبت، ومنه: «الحاقة»، لأنها ثابتةٌ كائنة لا محالة، وإما بمعنى «مفعول»، مِن: حَقَقْتُ الشيءَ، إذا أثبتَّه، فيكون معناها: الثابتة والمُثْبَتة في موضعها الأصلي اهـ.

وأما **المجاز** فهو: اللفظ المستعمل في غير ما وُضِع له لعلاقةٍ بينهما وقرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي.

كقولك: «رأيت أسدا يرمي»، فلفظة الأسد موضوعةٌ للحيوان المفترس، وقد استُعملت في غيره، وهو الرجل الشجاع، لعلاقةٍ جامعة بينهما وهي الشجاعة، مع قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي الذي هو الحيوان المفترس، وهي لفظة «يرمي»، لأن الحيوان المفترس لا يرمي، والذي يرمي هو الرجل الشجاع.

قال ابن عاشور: العلاقة هي المناسبة التي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي،




والعلاقاتُ كثيرةٌ، أنهاها بعضُهم إلى ثمانٍ وعشرين، وأشهرُها: المشابهة، والسببية، والمجاورة، والبعضية ويُعبَّر عنها بالجزئية نسبةً للجزء، والتقييد أي: إطلاق اللفظ الموضوع لمعنى مقيَّدٍ على المعنى المطلق، والمآل، وأضدادُها، ويمكن ردُّها إلى المشابهة والتلازم، لأنَّ المرادَ اللزومُ عرفا. فالمجاز إن كانت علاقته المشابهة سمي استعارة، وإن كانت علاقتُه غيرَ المشابهة سمي مجازا مرسلا، وقد يختلط مجازُ اللزوم بالكناية[1]. وأهمُّ أنواع المجاز هو الاستعارةُ، لشدة عناية بُلَغائهم بالتشبيه وتنافسِهم فيه منذ زمن امرئ القيس، ولذلك سَمَّوا ما لم يُبْنَ على المشابهة بالمرسل، لأنه المطلَق عن التشبيه المعتبَرِ عندهم اهـ.

ثم المجازُ منقسمٌ بحسب وضع التخاطُبِ المستعمَلِ فيه اللفظُ إلى أربعة مجازات:

1 – المجاز اللغوي: كلفظ الأسد المستعمل في الرجل الشجاع.

2 – والمجاز الشرعي: كلفظ الصلاة المستعمل في الدعاء.



3 – والمجاز العرفي العام: كلفظ الدابة المستعمل في مطلق ما دَبَّ.

4 – والمجاز العرفي الخاص: كلفظ الجوهر المستعمل في النفيس.

(1) أي: يختلط المجاز المرسل الذي علاقته اللزوم بالكناية، لأنه يجمعهما إرادةُ لازم المعنى، ولكن يفرق بينهما بجواز إرادة المعنى الأصلي في الكناية دون المجاز، قال الخطيب القزويني: الكناية: لفظٌ أريد به لازمُ معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ، كقولك: «فلان طويل النجاد»، أي: طويل القامة، و«فلانة نؤوم الضحى» أي: مرفهة مخدومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات، وذلك أن وقت الضحى وقتُ سعي نساء العرب في أمر المعاش وكفاية أسبابه وتحصيل ما يحتاج إليه في تهيئة المتناولات وتدبير إصلاحها، فلا تنام فيه من نسائهم إلا من تكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك، ولا يمتنع أن يُراد مع ذلك طولُ النجاد والنوم في الضحى من غير تأول.
فالفرق بينها وبين المجاز من هذا الوجه، أي: من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه، فإن المجاز ينافي ذلك، فلا يصح في نحو قولك: «في الحمام أسد»، أن تريد معنى الأسد من غير تأول، لأن المجاز ملزومُ قرينةٍ معاندة لإرادة الحقيقة كما عرفت، وملزوم معاند الشيء معاندٌ لذلك الشيء اهـ. (الإيضاح في علوم البلاغة: 313، وانظر: موجز البلاغة لابن عاشور: 42).









قال القرافي: لَمَّا تَقَرر أن الحقائق أربعٌ، كانت المجازات أربعةً، فلفظُ الدابة إذا استُعمِل في مطلق ما دَبَّ كان حقيقةً لغوية مجازا عرفيا، وإذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لأنه استعمالٌ له في غير ما وضع له، ولفظ الصلاة إذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لأنه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي، وإن استعمل في الأفعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا، وكذلك القول في لفظ الجوهر وكلِّ ما يعرض من هذا الباب اهـ.

فقد لاح لك أن اللفظ الواحد قد يكون مجازا باعتبار وضع، وحقيقةً باعتبار وضع آخر، كما أشار إليه صاحب «المراقي» بقوله:

وهو حقيقة أو المجاز   وباعتبارين يجي الجواز

وسمي اللفظ «مجازا» لتجاوزه مكانَه الأصليَّ كما قال السعد، وفي «دستور العلماء»: وإنما سمي اللفظ المستعمل في غير الموضوع مجازا، لأن المجاز مأخوذٌ من جاز الشيءَ يجوزه أي: تعداه، وإذا استُعمل اللفظُ في المعنى المجازي فقد جاز مكانَه الأول وموضعه الأصلي، فعلى هذا: المجازُ مصدر ميمي استُعمل بمعنى اسم الفاعل، ثم نقل إلى اللفظ المذكور. ويَحْتَمِلُ أن يكون المجازُ ظرفَ مكان، فإن المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، فهو محلُّ الجواز اهـ.

2. النقل

وهو غلبة استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة حتى يصير أشهرَ فيه من موضوعه الأول.

والمراد بصيرورته أشهرَ من الأول: أن يصير هو المتبادر إلى الذهن، ولا يُحمل على غيره إلا بقرينة، كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز.

والمنقول على هذا هو: اللفظ الذي غَلَب استعمالُه في غير ما وضع له في اللغة حتى صار أشهرَ فيه من موضوعه الأول.




وقال السعد: المنقول: ما غلب في غير الموضوع له بحيث يُفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له اهـ.

وهذا هو المجاز المشهور، فقد قال التهانوي: المجاز المشهور: هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى إذا أُطلق يتبادر منه هذا المعنى إلى الفهم، ويقابله غيرُ المشهور اهـ. ويقال له أيضا: المجاز الراجح.

وعلى هذا فالمنقول قسمٌ من المجاز، ولهذا قال ابن عاشور: جَعَلَ المناطقةُ المنقولَ مقابِلًا للحقيقة وللمجاز من جهةِ ما فيه من الاشتهار في معنًى ثانٍ لا غير اهـ ، وإلا فهو مندرج تحت المجاز لا مقابل له، إذ هو نوع من أنواعه.

قال السعد: ويُنسَب إلى الناقل، لأنَّ وصفَ المنقولية إنما حصل من جهته، فيقال: منقولٌ شرعي، وعرفي، واصطلاحي اهـ.

والنقلُ على هذا ثلاثةُ أنواع: شرعي، وعرفي خاص، وعرفي عام.

فالنقل الشرعي: نحو الصلاة.

والنقل العرفي الخاص: نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين.

والنقل العرفي العام: نحو الدابة.

قال القرافي: المنقولاتُ حقائقُ عرفيةٌ وشرعية، ولكنها مجازاتٌ لغوية، فالدابة منقولة عن مطلق ما دَبَّ إلى الحمار بخصوصه بمصر، وإلى الفرس بخصوصه بالعراق، فلا يُفهم غيرُ هذين إلا بقرينةٍ صارفة عنهما، وتسميةُ العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفِرَق كالمتكلمين، أو النحاة في الفعل والفاعل، ولفظُ الدابة يشملهم مع العوام، ولا يُشترط عمومُه في الأقاليم ولا في إقليمٍ كامل، فربما خالف صعيدُ إقليم مصر شمالَها، غير أنه في كل بقعة يشمل أهلَ تلك البقعة كلَّهم اهـ.

ومن المنقول العرفي الخاص لفظُ القياس عند الأصوليين، قال القرافي: القياس







معناه في اللغة: التسوية، يقال: قاس الشيءَ بالشيء، إذا ساواه به، والقياس في الشريعة: مساواة الفرع للأصل في ذلك الحكم، فسمي قياسا، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين، فالقياسُ على هذا: حقيقةٌ عرفية، مجازٌ راجحٌ لغوي اهـ.

(فائدة): قال صدر الشريعة: الحقيقةُ إذا قَلَّ استعمالُها صارت مجازا، والمجازُ إذا كثُر استعمالُه صار حقيقة اهـ.

وهو معنى قولِ ابن عاشور: إن المجاز قد يشتهر، ويسمى بالحقيقة العرفية، مثل الزكاة والتيمم، ومثل الفاعل والقياس اهـ.

(تنبيه): قال القرافي: مُجَرَّدُ الاستعمالِ مِن غير تكرُّرٍ لا يكفي في النقل، بل لا بد من تكرُّرِ الاستعمال إلى غايةٍ يصير المنقولُ إليه يُفهم بغير قرينة، ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو المجاز الراجح، فقد يتكرر اللفظُ في مجازه ولا يكون منقولا ولا مجازا راجحا ألبتة، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، والبحر في العالم أو السَّخِيّ، والضحى والشمس والقمر والغزال في جميل الوجه، وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرارا كثيرا، ومع ذلك التكرارِ الذي لا يُحصَى عددُه لم يَقُلْ أحدٌ: إنَّ هذه الألفاظَ صارت منقولة، بل لا تُحمَل عند الإطلاق إلا على الحقائق اللغوية حتى يَدُلَّ دليلٌ على أنها أريد بها هذه المجازات، ولا بد في كل مجازٍ منها من النية والقصد إلى استعمال اللفظ فيه، فعَلِمْنا حينئذ أنَّ النقل لا بد أن يكون بتكرر الاستعمال فيه إلى حَدٍّ يصير المتبادِرُ منه إلى الذهن والفهمِ هو المجاز الراجح المنقول إليه دون الحقيقة اللغوية، **فهذا ضابطٌ في النقل لا بد منه** اهـ.

ولهذا قال الطيبي: اعلم أنَّ كثرةَ الاستعمال أعمُّ من النقل، والنقل أخص، فيلزم من النقل كثرةُ الاستعمال من غير عكس، فإنَّ لفظ الأسد مَثَلًا كَثُرَ استعمالُه في الرجل الشجاع، ولم يُنقَل إليه، فحكمُه حكمُ المجاز اهـ.







وقال القرافي أيضا: فظهر حينئذ أنَّ النقلَ أخصُّ من التكرر، وأن التكرر لا يلزم منه النقل، لأنَّ الأعمَّ لا يستلزم الأخص، وإذا لم يَصِرِ اللفظُ منقولا بمجرد التكرر، لا يجوز حملُ اللفظ على شيءٍ تكرر اللفظُ فيه ولم يكن اللفظُ موضوعًا له إلا بقرينة، ولا يُعتمَد على مُطْلَقِ التكرُّر اهـ.

3. المرتجل

وهو اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له لغيرِ علاقةٍ بينه وبين الموضوع له.

قال السعد: وهو من قسم الحقيقة[1]، لأنَّ الاستعمالَ الصحيحَ في الغير بلا علاقةٍ وَضْعٌ جديد، فيكون اللفظُ مستعمَلا فيما وُضِع له، فيكون حقيقة، وإنما جَعَله من قسم المستعمَل في غير ما وُضِع له نظرًا إلى الوضع الأول، فإنه أولى بالاعتبار اهـ.

هذا، وللمرتجل اصطلاحٌ آخر، قال القرافي في «التنقيح»: المرتجل هو: اللفظُ الموضوعُ لمعنًى لم يُسبَقْ بوضعٍ آخر.

ثم قال في «شرحه»: المرتجل مشتق من الرِّجْلِ، ومنه: أنشد ارتجالا، أي: أنشد من غير رَوِيَّة وفكرة، لأنَّ شأنَ الواقف على رِجْلٍ يشتغل بسقوطه عن فكرته، فشُبِّه الذي لم يُسبق بوضعٍ بالذي لم يُسبق بفكر، هذا هو اصطلاحُ الأدباء، ذكره صاحب «المفصل» وغيره، فـ«جعفر» في النهر الصغير مرتجل، وفي الشخص عَلَمًا ليس بمرتجل لِتَقَدُّمِ وضعه للنهر الصغير، وكذلك «زيد» مرتجل بالنسبة إلى المصدر الذي نقول فيه: زاد يزيد زيدا، وغيرُ مرتجلٍ بالنسبة لجعله علما على شخص معين.

وقال الإمام فخر الدين: هو المنقولُ عن مسماه لغير علاقة. ولم أرَ أحدًا غيرَه قاله، فيكون باطلا، لأنه مفسِّرٌ لاصطلاح الناس، فإذا لم يُوجَدْ لغيره لم يكن اصطلاحا

(1) في «سلم العلوم وشرحه»: والمرتجل قيل: من المشترك، لأنه لما لم يكن بين المنقول عنه والمنقول إليه مناسبة فكأنه وُضع لكل منهما ابتداءً، والجمهورُ على أنه قسيمٌ له، وقيل: من المنقول اهـ. (شرح سلم العلوم: 246).




لغيره، فعلى رأيه يكون «جعفر» و«زيد» في الشخصين المعيَّنين مرتجلين، لأنهما نُقِلَا لا لعلاقة اهـ.

وقد ذكر حلولو أن ما عَرَّف به القرافيُّ المرتجَلَ: هو المتعارَف في الاصطلاح، قال: وقال الإمام: المرتجل هو: المنقول عن مسماه لا لعلاقة، واعترضه الفهري بأنه خلافُ اصطلاحِ النحاة اهـ.

لأنَّ العَلَمَ المرتجل عند النحاة ليس هو المنقول عن وضعٍ سابقٍ إلى العَلَمية لغير علاقة، بل هو ما وُضِع مِن أول أمره عَلَمًا، ولم يُستعمل قبل ذلك في غير العلمية، قال في «جامع الدروس العربية»: العلم المرتجل: ما لم يَسبِقْ له استعمالٌ قبل العلمية في غيرها، بل استُعمِل مِن أول الأمر عَلَمًا، كسعاد وعمر. والعلم المنقول (وهو الغالب في الأعلام): ما نُقِل عن شيءٍ سَبَق استعمالُه فيه قبل العلمية. وهو إما منقولٌ عن مصدر كفضل، وإما عن اسمِ جنسٍ كأسد، وإما عن صفةٍ كحارث ومسعود وسعيد، وإما عن فعلٍ كشمر وأبان ويشكر ويحيى واجذم وقم، وإما عن جملةٍ كجاد الحق، وتأبط شرا اهـ[1].




4. الاشتراك

وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد معناه الحقيقي.

وقيل فيه أيضا: هو وضعُ اللفظِ لمعنًى كثيرٍ بوضعٍ كثير، ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة، فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط.

فلا بد فيه من شرطين: تعدد الوضع، وتعدد المعنى: بأنْ يوضَعَ اللفظُ مرتين فأكثرَ لمعنيين فأكثر.

---

(1) وانظر: النحو الوافي: 1/ 302 – 305.





كما في لفظ «عين»، فإنه يطلق على الجارية وعلى الذهب وعلى ذات الشيء وعلى خيار الشيء وعلى الشمس وعلى حرف الهجاء المخصوص وعلى غير ذلك، كما يُعلَم بالوقوف على «القاموس» وغيره. وعلى هذا فالمشترك هو: اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين فأكثر وضعا أوَّليا.

فخرج بقولنا (لمعنيين فأكثر) المتواطئة والمشككة، فإنها لمعنى واحد، فاللفظ فيها موضوعٌ للقدر المشترك.

وبقولنا (وضعا أوَّليا) المجازُ، إذ المعنى المجازي قد وُضع له اللفظُ وضعا ثانيا وضَعه المتكلِّم ونصَب عليه قرينة.

والمشترك مأخوذٌ من الشركة، شُبِّهت اللفظةُ في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء.

الرابعة: النسبة بين لفظٍ وآخَرَ

وهي قسمان:

1. الترادف

وهو التتابع والتوارد في الاستعمال على المعنى الواحد: بأن يتعدد اللفظُ ويتحدَ المعنى، كما في «إنسان» و«بشر»، فإنهما متتابعان ومتواردان على معنًى واحد، وهو الحيوان الناطق.

والمترادف على هذا هو: اللفظُ المتعدِّدُ لمعنًى واحد.

والترادف مأخوذٌ من الرديف، وهو ركوب اثنين دابةً واحدة، كأنَّ المعنى مركوبٌ واللفظين راكبان عليه.

قال السيوطي في «المزهر»: فوائد:





الأولى: قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان:

أحدهما: أن يكون من واضعَين، وهو الأكثر، بأن تضع إحدى القبيلتين أحدَ الاسمين والأخرى الاسمَ الآخر للمسمى الواحد مِن غير أن تَشعُر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضعُ أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبنيٌّ على كون اللغاتِ اصطلاحيةً.

والثاني: أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل.

وله فوائد:

منها: أنْ تَكْثُرَ الوسائل -أي: الطرق- إلى الإخبار عما في النفس، فإنه ربما نَسي أحدَ اللفظين أو عَسُر عليه النطقُ به، وقد كان بعضُ الأذكياء في الزمن السالف ألْثَغَ، فلم يُحفَظْ عنه أنه نطق بحرف الراء[1]، ولولا المترادفاتُ تُعِينُه على قصده لَمَا قَدَر على ذلك.



ومنها: التوسع في سلوك طُرُق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وذلك لأنَّ اللفظ الواحدَ قد يتأتى باستعماله مع لفظٍ آخَرَ السجعُ والقافية والتجنيسُ والترصيع وغيرُ ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفِه مع ذلك اللفظ.

الثانية: ذهب بعضُ الناس إلى أن الترادف على خلاف الأصل، والأصل هو التباين، وبه جزم البيضاوي في «منهاجه».

الثالثة: قال الإمام: قد يكون أحدُ المترادفين أجلى من الآخر، فيكون شرحا للآخر الخفي، وقد ينعكس الحالُ بالنسبة إلى قومٍ دون آخرين.

(1) قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وقد يكون أحدُ الرديفين أسهلَ على الألثغ الذي لا ينطق ببعض الحروف من الآخر، فالذي يتعذر عليه النطق بالراء يعدل عن لفظ البر مثلا إلى لفظ القمح اهـ. (نثر الورود 1/ 134).





قال: وزعم كثيرٌ من المتكلمين أنَّ التحديداتِ كلَّها كذلك، لأنها تبديلُ اللفظ الخفي بلفظٍ أجلى منه.

قال: ولعل ذلك يصح في البسائط دون المركبات.

الرابعة: قال ألكيا في تعليقه في الأصول: الألفاظُ التي بمعنًى واحدٍ تنقسم إلى ألفاظ متواردة وألفاظ مترادفة، فالمتواردة: كما تسمى الخمر عقارا وصهباء وقهوة، والسبع أسدا وليثا وضرغاما، والمترادفة: هي التي يقام لفظٌ مقامَ لفظٍ لمعانٍ متقاربة يجمعها معنًى واحد كما يقال: أصلح الفاسد، ولم الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصدع انتهى، وهذا تقسيم غريب.

الخامسة: مِمَّن أَلَّف في المترادِف العلامة مجد الدين الفيروزأبادي صاحب «القاموس»، ألف فيه كتابا سماه «الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف».



وأرفد خَلْقٌ من الأئمة كُتُبًا في أسماءِ أشياءَ مخصوصة، فألف ابنُ خالويه كتابا في أسماء الأسد وكتابا في أسماء الحية اهـ.

ثم ذكر السيوطي أمثلةً من ذلك، فراجعها إن شئت في كتابه المذكور.

2. التباين

وهو أن يتعدد اللفظ ويتعدد المعنى، كالسواد والبياض، وتسمى بالألفاظ المتباينة لأن كلَّ واحد منها مُبايِنٌ للآخر، أي: مخالف له في معناه.

ثم إن الألفاظ المتباينة:

1 – قد تكون معانيها متفاصلة، أي: لا تجتمع، كما مثلناه، وكالإنسان والفرس.

2 – وقد تكون متواصلة، أي: يمكن اجتماعها:

إما بأن يكون أحدُهما اسمًا للذات والآخر صفة لها، كالسيف والصارم، فإن






السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالَّةً أم لا، والصارم مدلوله: الشديد القطع، فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع.

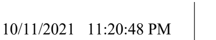
وإما بأن يكون أحدُهما صفة والآخر صفة للصفة، كالناطق والفصيح، فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون، فالفصيح صفة للناطق، وإذا قلت: زيد متكلم فصيح، فقد اجتمعت الثلاثة.

وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءا من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان.

(تنبيه): قال الصبان: ما قد يقع من الحكم بالتباين بين الألفاظ فهو بالنظر إلى معانيها لا إليها نفسِها اهـ.

ولذلك قال القرافي: متى اختلف المفهومان بين المسمَّيَين فاللفظان متباينان وإن كانا في الخارج متحدين، كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل، وقد يكونان متعددين في الخارج كالإنسان والفرس اهـ.











الفصل الثالث

في مبحث الدلالة اللفظية الوضعية

اعلم أنَّ المناطقة كما تقدم مُصَرِّحون بأنَّ نظرَهم متوجهٌ أصالةً إلى المعاني، وإنما طرقوا بحث دلالة الألفاظ تبعًا، لِتَعَيُّنِها وسيلةً لأداء المعاني، فالبحثُ فيها لا لذاتها وإنما من حيث كونُها دلائلَ المعاني، ولذا كانت الكلياتُ والقضايا والأقيسة حقائقَ في المعاني مجازاتٍ في الألفاظ.

قال ابن سينا في «منطق الشفاء»: أما النظرُ في الألفاظ فهو أمرٌ تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقيِّ -من حيث هو منطقيٌّ- شغلٌ بالألفاظ إلا من جهة المخاطَبة والمحاورة، ولو أمكن أنْ يُتعلَّمَ المنطقُ بفكرة ساذجة، إنما تُلحظ فيها المعاني وحدَها، لكان ذلك كافيا، ولو أمكن أن يَطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلةٍ أخرى، لكان يغني عن اللفظ ألبتة. ولكن لَمَّا كانت الضرورةُ تدعو إلى استعمال الألفاظ، وخصوصًا ومن المتعذر على الرَّوِيَّة أنْ تُرَتِّبَ المعاني مِن غير أن تَتخيل معها ألفاظَها، بل تكاد تكون الرويةُ مناجاةً من الإنسان ذهنَه بألفاظٍ متخيَّلة[1]، لزم أن

(1) قال الغزالي في «المعيار»: مادة القياس هي العلمُ الذي لفظُ الموضوع والمحمول دالاَّن عليه لا اللفظُ، بل الموضوعُ والمحمول هي العلومُ الثابتة في النفس دون الألفاظ، ولكن لا يُمكن التفهيمُ إلا باللفظ، والمادةُ الحقيقية هي التي تنتهى إليه في الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور: القشر الأول: هو الصور المرقومة بالكتابة. الثاني: هو النطق، فإنه الأصوات المرتبة التي هي مدلولُ الكتابة ودالةٌ على






تكون للألفاظ أحوالٌ مختلفة تختلف لأجلها أحوالُ ما يطابقها في النفس من المعاني حتى يصير لها أحكامٌ لولا الألفاظُ لم تكن، فاضطرت صناعةُ المنطق إلى أن يصير بعضُ أجزائها نظرًا في أحوال الألفاظ، ولولا ما قلناه لَما احتاجت أيضا إلى أن يكون لها هذا الجزء. ومع هذه الضرورة، فإنَّ الكلامَ على الألفاظ المطابِقة لمعانيها كالكلام على معانيها، إلا أنَّ وضعَ الألفاظ أحسنُ عملا. وأما فيما سوى ذلك، فلا خيرَ في قول من يقول: إنَّ المنطق موضوعُه النظرُ في الألفاظ من حيث تدل على المعاني، وإنَّ المنطقي إنما صناعتُه أن يتكلم على الألفاظ من حيث تدل على المعاني، بل يجب أن يُتصور أنَّ الأمرَ على النحو الذي ذكرناه اهـ.

وقال القطب الرازي: لا شغلَ للمنطقي من حيث هو منطقيٌّ بالألفاظ، فإنه يبحث عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما، وهو لا يتوقف على الألفاظ، فإنَّ ما يُوصِل إلى التصور ليس لفظَ الجنس والفصل بل معناهما، وكذلك ما يُوصل إلى التصديق مفهوماتُ القضايا لا ألفاظُها، ولكن لمَّا تَوَقَّفَ إفادةُ المعاني واستفادتها على الألفاظ، صار النظرُ فيها مقصودًا بالعَرَض وبالقصد الثاني[1]، ولمَّا كان النظرُ فيها من حيث إنها دلائلُ المعاني قُدِّم الكلامُ في الدلالة اهـ.

الحديث الذي في النفس. الثالث: هو حديث النفس الذي هو عِلْمٌ بترتيب الحروف ونظم الكلام، إما منطوقا به وإما مكتوبا. والرابع: وهو اللباب، هو العلمُ القائم بالنفس الذي حقيقتُه ترجع إلى انتقاش النفس بمثالٍ مطابقٍ للمعلوم. فهذه العلومُ هي موادُّ القياس، وعُسْرُ تجريدها في النفس دون نظم الألفاظ بحديث النفس لا ينبغي أنْ يُخَيِّلَ إليك الاتحادَ بين العلم والحديث، فإنَّ الكاتب أيضا قد يَعْسُرُ عليه تصوُّرُ معنًى إلا أن يتمثل له رقومُ الكتابة الدالةُ على الشيء، حتى إذا تفكر في الجدار تصور عنده لفظَ الجدار مكتوبا. ولكن لمَّا كان العلمُ بالجدار غيرَ موقوفٍ على معرفة أصل الكتابة، لم يُشكل عليه أن هذا مقارنٌ لازمٌ للعلم لا عينُه، وكذلك يُتصور أنَّ إنسانا يعلم علوما كثيرة وهو لا يعرف اللغات، فلا يكون في نفسه حديثُ نفس، أعني اشتغالًا بترتيب الألفاظ اهـ.

(1) قال الجرجاني في حاشيته على شرح الشمسية للقطب: فالمنطقي إذا أراد أن يُعَلِّمَ غيرَه مجهولا تصوريا أو تصديقيا بالقول الشارح أو الحجة فلا بد له هناك من الألفاظ ليمكنه ذلك، وأما إن أراد أن يُحَصِّلَ هو لنفسه أحدَ المجهولين بأحد الطريقين فليس الألفاظُ هناك أمرا ضروريا، إذ يمكنه تعقُّلُ المعاني مجردةً عن الألفاظ، لكنه عسير جدا، وذلك لأنَّ النفس قد تعوَّدَتْ ملاحظةَ المعاني من







وأما عند الأصوليين فتكمن أهمية مبحث دلالة الألفاظ في كونه عمدةَ أصولِ الفقه والمقصودَ أصالةً مِن وضعه وتدوينه، فقواعدُه المعرفيةُ التي بناها الأصوليون، بعد نظرٍ في المعارف اللغوية وتأمُّلٍ في وجوه دلالات الخطاب العربي على المعنى، هي المعتمَدُ في تحليل خطاب الشارع وأساسُ فهمِ مراده وإدراكِ أحكامه[1].

قال ابن تيمية: اعلم - أصلحك الله - أنَّ دلالاتِ الألفاظ على المعاني ووجوهَها هي يَنبوعُ الأحكامِ الشرعية وجِماعُ الأدلة السمعية اهـ.

قلت: والمنطقيون وإن لم يكن بحثهم في الألفاظ ودلالاتها بالذات كما عرفت، إلا أنهم قد دققوا فيها النظر وأحسنوا في تقسيمها واستقصاء أنواعها، حتى قال الطوفي في كتاب «الإكسير في قواعد التفسير»: والمختارُ اعتبارُ معرفة تقسيم الألفاظ على رأي متأخري المنطقيين، فإنه تقسيمٌ حسن محقَّق اهـ.

ثم الدَّلالةُ لغةً مِن دَلَّهُ عليه دَلالةً ويُثلَّث -والفتح أعلى كما قال الجوهري- ودُلولة فاندل: سَدَّدَه إليه.

واسمُ الفاعل: دالٌّ ودليل، وهو: المرشد والكاشف، قال القرافي: «فعيل» يكون بمعنى «فاعل»، نحو: «رحيم» بمعنى «راحم»، وبمعنى «مفعول»، نحو: «قتيل» بمعنى «مقتول»، ومُحْتَمِلٌ لهما نحو: «ولي»، فإنه تولى اللهَ -تعالى- بطاعته فهو فاعل، أو تولاه اللهُ بلطفه فهو مفعول، و«دليل» فعيل بمعنى فاعل، لأنه مُرشد اهـ.

الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعاني وتلاحظها تتخيل الألفاظَ وتنتقل منها إلى المعاني، ولو أرادتْ تعقل المعاني صِرْفَةً صَعُبَ عليها ذلك صعوبةً تامة كما يشهد به الرجوعُ إلى الوجدان، بل نقول: من أراد استفادة المنطق من غيره أو إفادته إياه احتاج إلى الألفاظ وكذا الحال في سائر العلوم، فلذلك عُدَّتْ مباحثُ الألفاظ مقدمةً للشروع في العلم كما أشرنا إليه اهـ. (وانظر في علاقة اللغة بالتفكير: «علم النفس المعرفي» لعدنان العتوم: 312 - 314 ، و«علم النفس المعرفي» لرافع وعماد الزغلول: 257 - 264).

(1) التجديد الأصولي (ص601)، وانظر: طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين (ص57).




والدليل في عرف المنطقيين: ما يلزم من العلم به العلمُ بآخر، والأول الدال، والثاني المدلول.

فالدليل: ما يستلزم المدلول، أي: ما يلزم من وجوده وجودُ المدلول، قال ابن تيمية: إن الدليل لا يكون دليلا حتى يكون مستلزِما للمدلول، متى وُجِد وُجِد المدلولُ، وإلا فإذا وُجد تارةً مع وجود المدلول، وتارة مع عدمه، فليس بدليل، قال: وبالجملة فكل دليل فهو مستلزم لمدلوله، والمدلول لازمٌ للدليل، وهذا متفَقٌ عليه بين العقلاء اهـ.

وأما **الاستدلال** فهو لغة: طلبُ الدليل، وأما في الاصطلاح فقال الرازي في «المحصول»: الاستدلال: عبارةٌ عن استحضارِ العلم بأمورٍ يَلزَمُ من وجودِها وجودُ المطلوب اهـ.



واعلم أن اللزوم عند المنطقيين عبارةٌ عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكُه عن الشيء يسمى لازما، وذلك الشيء ملزوما.

والملزوم أصلٌ ومتبوعٌ من حيث إنَّ منه الانتقالَ، واللازمُ فرعٌ وتبعٌ من جهة أنَّ إليه الانتقال.

والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين، والاستلزامُ عبارة عن عدمه من جانبٍ واحد، وعدمُ الاستلزام من الجانبين عبارةٌ عن الانفكاك بينهما.

الدليل يَطَّرِد ولا ينعكس

والدليل يلزم طردُه، أي: يلزم من وجوده الوجود، كما تقدم، ولا يلزم عكسُه، أي: لا يلزم مِن عدمِه العدم.

فطردُ الدليل قضيتُه: كلما ثبت الدليلُ ثبت المدلول، وعكسُه قضيتُه: كلما انتفى الدليلُ انتفى المدلول، فعدمُ عكسِه قضيتُه: ليس كلما انتفى الدليلُ انتفى المدلول،







أي: لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، أو نقول أيضا: إنَّ انتفاءَ الدليل لا يستلزم انتفاءَ المدلول.

ولهذا فلا يلزم من إبطالِ الدليلِ المعيَّنِ إبطالُ المدلول، ولا يلزم من نفيِ الدليلِ المخصوصِ نفيُ الحكم.

قال الفخر الرازي: ناظرتُ بعضَ أحبارِهم -يعني النصارى- فوجدته في غاية البُعْدِ من المعقول، فعَلَّمته قاعدةً واحدة من المعقول لأناظره بها، وهي: أنَّ الدليل يلزم مِن وجودِه وجودُ المدلول، ولا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول، كحدوث العالَمِ مَثَلًا، فإنه دليلٌ على وجود مولانا -تبارك وتعالى-، فيلزم من وجود الحدوثِ وجودُ مدلولِه الذي هو وجودُ مولانا -جَلَّ وعَزَّ-، ولا يلزم من عدم الدليل الذي هو الحدوثُ عدمُ مدلولِه الذي هو وجودُ مولانا تبارك وتعالى، فإنَّ الحدوثَ كان مَنفيًّا في الأزل، ووجودُ مولانا جل وعز واجبٌ في الأزل وفيما يزال، فعَسُر عليه فهمُ هذه القاعدة، فلم أَزَلْ معه حتى فَهِمَها اهـ.

وعلى هذا المنوال نَسَجَ ابنُ تيمية كلامَه في كتاب «الجواب الصحيح لمن بدَّل دينَ المسيح» حيث قال في بعض المباحث: وإذا قالوا: لَمْ يُخبِرْ بذلك أحدٌ، ولم يُبشِّرْ به نبيٌّ، أو هذا غيرُ معلوم، قيل لهم: غايةُ هذا كلِّه أنكم لا تعلمون ذلك، ولم يَقُم عندكم دليلٌ عليه، وعدمُ العلم ليس عِلْمًا بالعدم، فعدمُ عِلْمِكم وعدمُ علمِ غيرِكم بالشيء، ليس علما بعدم ذلك الشيء، وكذلك عدمُ الدليل المعيَّن لا يستلزم عدمَ المدلول عليه، فإنَّ كلَّ ما خلقه الله دليلٌ عليه، ثم إذا عُدِم ذلك لم يلزم عدمُ الخالِق، فلا يجوز نفيُ الشيء لعدم الدليل الدال عليه اهـ.

وهذه قاعدةٌ غالية نفيسة، لا ينبغي لطالب العلم أن يغفلها، وهي تنفعه في وجوهٍ كثيرة من البحث والنظر والاستدلال، وهي أنَّ عدمَ الدليلِ على مطلوبٍ ما لا يستلزم انتفاءَه، وعدم العلم بشيءٍ ما لا يستلزم عدمَه.





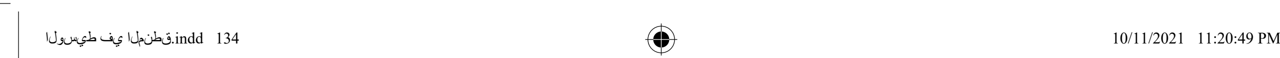
قال ابن تيمية: إنَّ كثيرا من الناس لا يُمَيِّزُ بين ما ينفيه لقيام الدليل على نفيه، وبين ما لم يُثْبِتْه لعدم دليل إثباته، بل تراهم [ينفون] ما لم يَعْلَمُوا إثباتَه، فيكونون قد قَفَوْا ما ليس لهم به علم، وقالوا بأفواههم ما ليس لهم به علم، وهذا كثيرٌ من أهل الاستدلال والنظر، وأهل الإسناد والخبر، فمِن الأولين طوائفُ يطلبون الدليلَ على ثبوت الشيء، فإذا لم يجدوه نفوه، ومعلومٌ أنَّ عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدمَ الوجود إلا إذا كان الطالبُ ممن يمكنه ذلك، إما بعلمٍ أو ظنٍّ غالِب اهـ.

وقال أيضا: **عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا عِلْمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علمِ غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى:** ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾، وتكذيبُ مَنْ كذَّب بالجِنِّ هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبِّبِ والمتفلسِف[1] دليلٌ عقليٌّ يَنْفِي



(1) قال ابن تيمية: إنَّ الفلاسفةَ كلامُهم في الإلهيات والكليات العقلية كلامٌ قاصُر جدا، وفيه تخليطٌ كثير، وإنما يتكلمون جيدا في الأمور الحسية الطبيعية وفي كلياتها، فكلامُهم فيها في الغالبِ جيد، وأما الغيبُ الذي تُخبر به الأنبياءُ، والكلياتُ العقلية التي تَعُمُّ الموجوداتِ كلَّها، وتقسيمُ الموجودات كلِّها قسمةً صحيحة، فلا يعرفونها ألبتة، فإنَّ هذا لا يكون إلا ممن أحاط بأنواع الموجودات، وهم لا يعرفون إلا الحسياتِ وبعضَ لوازمها، وهذا معرفةٌ بقليلٍ من الموجودات جدا، فإنَّ ما لا يشهده الآدميون من الموجودات أعظمُ قدرا وصفةً مما يشهدونه بكثير، ولهذا كان هؤلاء الذين عرفوا ما عرفته الفلاسفةُ إذا سَمِعوا إخبارَ الأنبياء بالملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار، وهم يظنون أنْ لا موجودَ إلا ما علموه هم والفلاسفة، يصيرون حائرين متأوِّلين لكلام الأنبياء على ما عرفوه، وإن كان هذا لا دليلَ عليه، وليس لهم بهذا النفي علم، فإنَّ عدم العلم ليس علما بالعدم، لكن نفيهم هذا كنفي الطبيب للجن، لأنه ليس في صناعة الطب ما يدل على ثبوت الجن، وإلا فليس في علم الطب ما ينفي وجودَ الجن، وهكذا تجد مَن عرف نوعًا من العلم وامتاز به على العامة الذين لا يعرفونه فيبقى بجهله نافيا لما لم يعلمه اهـ.

قلت: وتقسيم الفلاسفة للموجودات هو حصرُهم المشهورُ لها في المقولات العشر، مقولة الجوهر ومقولات العرض التسع، وهي الأجناسُ العالية للموجودات، قال ابن النفيس في «شرح الوريقات»: والأجناسُ العالية قد اشتُهِر الاعترافُ بأنها عشرة، ولسنا نجد برهانا على أنه لا أقلَّ منها ولا أكثر اهـ، وقال السنوسي في «منطقه»: الأجناسُ التي ظفرت بمعرفتها الفلاسفةُ عشرةٌ، وكلُّها تحتَها جنسٌ، وغيرُها لم يَقُمْ دليلٌ على وجوده ولا عدمه اهـ، وعدمُ وجدانهم غيرَها لا يستلزم عدمَها في نفس الأمر كما لا يخفى، ولهذا لمَّا قال الزركشي في «لقطة العجلان»: وأقسامُ العرض عند الحكماء تسعة، قال زكريا الأنصاري في «فتح الرحمن»: بحكم الاستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين، إذ عدمُ







وجودَهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يُفيد عدمَ العِلْمِ لا العلمَ بالعدم، وقد اعترف بهذا حُذَّاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره اهـ.

وانظر قولَ الله تعالى في شأن من أنكر البعث والنشور: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾، أي: يتوهمون ويتخيلون، قال البيضاوي: إذ لا دليلَ لهم عليه، وإنما قالوه بناءً على التقليد والإنكارِ لِمَا لم يُحِسُّوا به اهـ.

وعدمُ الإحساس بشيءٍ ما، لا يستلزم عدمَه ونفيَه[1]، قال ابن حزم: ولو جاز لكلِّ مَن لا يتشكل في نفسه شيءٌ أن ينكره، لجاز للأخشم[2] أن ينكر الروائح، وللذي

الوجدان لا يدل على عدم الوجود اهـ، وقال ابن تيمية في «الرد على المنطقيين»: لَمَّا حَصَرهم المعلِّمُ الأول في الجوهر والأعراض التسعة، اتفقوا على أنه لا سبيلَ إلى معرفة صحة هذا الحصر، حتى جعل بعضُهم أجناسَ الأعراض ثلاثة، وقيل غير ذلك اهـ، وقال العطار على «المطلع»: ليس لهم برهانٌ على الحصر، بل عَوَّلُوا على الاستقراء اهـ، بل قد لا تصح تسميةُ هذا استقراءً أصلًا، لأن المستقرَأ من الجزئيات أقلُّ من غير المستقرأ، على ما يجيء في بحث قياس الاستقراء.

(1) قال الغزالي: الموجودات منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال لا تُباشرَ ذاتُه بشيءٍ من الحواس، فالمحسوساتُ هي المدرَكات بالحواس الخمس، كالألوان، ويتبعها معرفةُ الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقُها تباشَر بالحس، أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها. ومنها ما يُعلم وجودُه ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواسُّ الخمس –السمع والبصر والشم والذوق واللمس– ولا تناله. ومثالُه: هذه الحواس نفسُها، فإنَّ معنى أيٍّ واحدةٍ منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تُحَسُّ بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيالُ أيضا، وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات، نعرفها من غيرنا معرفةً يقينية بنوعٍ من الاستدلال لا بتعلُّقِ شيءٍ من حواسنا بها، فمَن كَتَبَ بين أيدينا، عرفنا قطعا قدرتَه وعلمَه بنوعٍ من الكتابة وإرادتَه استدلالًا بفعله، ويقينُنا الحاصلُ بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصلِ بحركات يدِه المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البياض، إن كان هذا مبصَرًا وتلك المعاني غير مبصرة، بل أكثرُ الموجودات معلومٌ بالاستدلال عليها بآثارها ولا تُحس، فلا ينبغي أنْ يَعْظُمَ عندك الإحساسُ وتظنَّ أنَّ العلم المحقَّق هو الإحساس والتخيل، وأن ما لا يُتخيل لا حقيقةَ له اهـ.

(2) خَشِمَ الإنسانُ خَشَماً –مِن بابِ تَعِبَ–: أصابه داءٌ في أنفه فأفسده فصار لا يَشَمُّ، فهو أخشم، والأنثى خشماء. (المصباح)








وُلد أعمى أن ينكر الألوان، ولنا أن ننكر الفيلَ[1] والزرافة، وكلُّ هذا باطل، وإنما يجب على العاقلِ أن يثبت ما أثبت البرهانُ، ويُبْطِلَ ما أبطل البرهان، ويَقِفَ فيما لم يُثْبِتْه ولا أبطله البرهانُ حتى يَلُوحَ له الحق اهـ.

وقال ابن القيم: لو نُفِيَ كلُّ ما لم يَدُلَّ عليه عقلٌ أو حِسّ، نُفِيَتْ أكثرُ الموجودات التي لا ندركها بعقولنا ولا حواسنا[2]... ومعلومٌ أنَّ الشيءَ لا ينتفي لانتفاء دليلٍ يدل عليه، وإن انتفى العلمُ به، فنفيُ العلم لا يستلزم نفيَ المعلوم اهـ.

وانظر قولَه (إن الشيء لا ينتفي لانتفاء دليلٍ يدل عليه) لتعلم أنَّ الشيءَ لا ينتفي إلا بدليلٍ يستلزم النفيَ ويدل عليه، كما قال ابن حزم (ويبطل ما أبطل البرهان)، أما عدمُ دليل الإثبات فلا يستلزم النفيَ إلا عند الجاهلين بأصول العلم وقواعده. ولهذا فإنهم لَمَّا قالوا في عدد الأفلاك: إنها تسعةٌ فقط، قال الفخر الرازي: والحقُّ أنَّ الرصدَ



(1) **(لطيفة)**: كان يحيى بن يحيى -الليثي الأندلسي- في مجلس مالكٍ، فقال قائلٌ: هذا الفيل، فخرجوا لرؤيته، ولم يخرج، فقال له مالك: لِمَ لَمْ تخرجْ لتنظر الفيل **وهو لا يكون في بلادك**؟ فقال له: إنما جئت من بلدي لأنظر إليك، وأتعلم من هديك وعلمك، لا لأنظر إلى الفيل، فأعجبه ذلك، وسماه «عاقل الأندلس»، وإليه انتهت الرئاسةُ بالفقه بالأندلس، وبه انتشر مذهبُ مالك هناك. (جذوة المقتبس: 382 – 383، وترتيب المدارك: 3/ 382 – 383، ووفيات الأعيان: 6/ 144).

(2) قال ابن خلدون: الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان اهـ، ولهذا قال ابن تيمية: الفلاسفة لا يعرفون إلا الحسياتِ وبعضَ لوازمها، وهذا معرفةٌ بقليلٍ من الموجودات جدا، فإنَّ ما لا يشهده الآدميون من الموجوداتِ أعظمُ قدرا وصفة مما يشهدونه بكثير اهـ. وقال ابن خلدون: ولا تثقن بما يَزعُم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوفِ على تفصيل الوجود كلِّه، وسَفِّهْ رأيَه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كلِّ مُدرِك في بادئ رأيِه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها، والأمرُ في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويَسقُط من الوجود عنده صنفُ المسموعات، وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لَمَا أَقَرُّوا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية، فإذا علمتَ هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدَثة، وخلقُ الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط اهـ.





لَمَّا دَلَّ على هذه التسعة أثبَتْناها، فأمَّا ما عداها، فلما لم يَدُلَّ الرَّصْدُ عليه، لا جَرَمَ ما جَزَمْنا بثبوتها ولا بانتفائها اهـ.

قال ابن تيمية: النفيُ بلا دليلٍ قولٌ بلا علم، وعدمُ العلم ليس علما بالعدم، وعدم الدليل عندنا لا يُوجِب انتفاءَ المطلوب الذي يُطلَب العلمُ به والدليلُ عليه، **وهذا من أظهر البديهيات** اهـ.

قال: **وبنو آدم ضلالُهم فيما جحدوه ونَفَوْه بغير علم أكثرُ مِن ضلالهم فيما أثبتوه وصدَّقوا به**، قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ اهـ[1].

وقد كان حقُّ من لم يقم عنده دليلُ الإثباتِ: التوقُّفَ، كما قال ابن حزم (ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهانُ حتى يلوح له الحق)، أي: في إحدى الجهتين: النفي والإثبات، وأما النفيُ بلا دليل فقولٌ بلا علم كما قال ابن تيمية، ومغالطةٌ لا يرتكبها محقِّقٌ لأصول العلم.

قال ابن تيمية: أصل الإثبات والنفي... هو شعور النفس بالوجود والعدم... فإذا شعَرتْ بثبوتِ ذاتِ شيءٍ أو صفاته: اعتقدتْ ثبوتَه وصَدَّقَتْ بذلك... وإذا شعرت بانتفائه أو انتفاء صفات الكمال عنه: اعتقدت انتفاءَ ذلك، وإن لم تشعر لا بثبوتٍ ولا انتفاء: لم تعتقدْ واحدًا منهما، ولم تُصدِّق ولم تُكذِّبْ، وربما اعتقدت الانتفاءَ إذا لم تشعر بالثبوت وإن لم تشعر أيضا بالعدم، وبَيْنَ الشعور بالعدم وعدم الشعور بالوجود فرقٌ بَيِّنٌ، وهي منزلةُ الجهل الذي يُؤتى منها أكثرُ الناس الذين يُكَذِّبون بما لم يحيطوا بعلمه، والذي مَن جَهِلَ شيئا عاداه اهـ[2].

---

(1) وقال أيضا: عامةُ الناس هم فيما يثبتونه من العلم والحقائق المعلومة أسدُّ منهم وأصوبُ فيما ينفونه، فإنَّ الإنسان لِمَا يثبته أعلمُ منه بما ينفيه، وشهادتُه على الإثبات أقوى من شهادته على النفي، وإن كان النفيُ قد يكون معلوما، لكن غَلَط الناس فيما ينفونه ويكذبون به أكثرُ من غلطهم فيما يثبتونه ويصدقون به، ولهذا قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ اهـ.

(2) وقال أيضا: لا يجوز الحكم بصدق مخبرٍ، ولا بكذب مخبر إلا بدليل، وما لم يُعلم صدقُه ولا كذبُه، ولا ثبوته ولا انتفاؤه، فإنه يجب الإمساكُ عنه، ويقول القائل: هذا لم أعلمه، ولم يثبت عندي، ولا





ثم من فوائد القاعدة السالفة وتطبيقاتها أنك إذا كنتَ في مقام البحث والمناظرة، وبينتَ فسادَ دليلِ خصمك وأنه لا يدل على مطلوبه، فإن ذلك لا يستلزم فسادَ مطلوبه، لأنه قد يَثْبُتُ بدليلٍ آخَرَ صحيح.

ولهذا قال ابن تيمية في كتابه «تنبيه الرجل العاقل» في أثناء بحثه مع النسفي: إنَّ صحة المدَّعَى لا يستلزم صحةَ الدليل المعيَّن، لجواز أن يكون القولُ حقا، وما يُستدل به باطل، لثبوته بدليلٍ آخر، فلا بد لك مِن تصحيح الدليل الذي زعمتَ أنه يفيد ثبوتَ المدعى، وإلا فنحن قد نُسَلِّم لك الحكمَ وننازعك في الدليل اهـ.

قلت: ومثالُ هذا -أعني تسليمَ الحكمِ والمنازعةَ في الدليل- في الفقه: كمن يستدل على تنجُّسِ الماء المتغيِّر بما وقع فيه من النجاسة بحديث: «إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»، فقد قال النووي: اتفق المحدثون على تضعيفه اهـ، لكنَّ نفيَ صحة الحديث لا يستلزم نفيَ صحة الحكم، لأنَّ الحكمَ قد ثبت مِن غير هذا الطريق، وذلك مِن قِبَل الإجماع، ولهذا قال الشافعي: ما قلتُ مِن أنه إذا تغير طَعْمُ الماء وريحُه ولونُه كان نجسا يُروى عن النبي ﷺ مِن وجهٍ لا يُثبِتُ أهلُ الحديثِ مثلَه، وهو قولُ العامة، لا أعلم بينهم خلافا اهـ، وتابعه على ذلك البيهقي، فقال في «سننه»: هذا حديثٌ غير قوي، إلا أنَّا لا نعلم في نجاسة الماء إذا



أجزم به، ولا أحكم به، ولا أستدل به، ولا أحتج به، ولا أبني عليه مذهبي واعتقادي وعملي، ونحو ذلك، لا يقول: هذا أقطع بكذبه وانتفائه، وإن كنتُ أقطع أنَّ من أثبته تَكَلَّمَ بلا علم، فالقطعُ بجهل مُثْبِتِه المعتقدِ له غيرُ القطع بانتفائه، فمَن قطع فيه بلا دليل يوجب القطعَ، قطعنا بجهله وضلاله وخطأه، وإن لم يُقطع بانتفاء ما أثبته في نفس الأمر، كمن حكم بشهادة مجروح فاسق أمر الله بالتثبت في خبره، فمن حكم وقطع بخبره من غير دليل يدل على صدقه، حكمنا بأن هذا متكلم حاكم بلا علم، وإن لم يُحكم بكذب الشاهد المخبر، لكن لا يجوز للإنسان أن ينفيَ علمَ غيره، وقطعَ غيره، من غير علمٍ منه بالأسباب التي بها يعلم ويخبر، فإنه كثيرا ما يكون للإنسان دلائلُ كثيرة تدل على صدق شخصٍ معين، وثبوت أمر معين، وإن كان غيرُه لا يعرف شيئا من تلك الدلائل. وهذا أيضا مما يغلط فيه كثيرٌ من الناس، ينظرون في أنفسهم ومبلغ علمهم، فإذا لم يجدوا عندهم ما يوجب العلم بذلك الأمر، جعلوا غيرَهم كذلك، مِن غير علمٍ منهم بانتفاء أسباب العلم عند ذلك الغير اهـ.




تغير خلافا اهـ، وقال ابن الملقن: فإذا عُلِمَ ضعفُ الحديث، تَعَيَّنَ الاحتجاجُ بالإجماع كما قاله الشافعي والبيهقي وغيرُهما من الأئمة، قال ابن المنذر: أجمع العلماءُ على أنَّ الماءَ القليل أو الكثير إذا وقعت فيه نجاسةٌ فغيرت طعما أو لونا أو ريحا فهو نجس، ونَقَلَ الإجماعَ كذلك جَمْعٌ غيرُه[1].

قلت: وهذه منازعةٌ في الدليل مِن جهة الثبوت، وقد تكون المنازعةُ في الدليل مِن جهة الدلالة والفهم مع التسليم بالثبوت، وهذا كالذي يَستدل على حرمة أكل لحوم الحُمُرِ الأهلية بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ الآية، فنحن نسلم له الحكم الذي يريد تقريرَه، لأنه ثابتٌ بصريح سنة النبي ﷺ الصحيحة، ففي «الصحيحين» عن أبي ثعلبة قال: «حَرَّمَ رسولُ الله ﷺ لحومَ الحُمُر الأهلية»، وفيهما أيضا عن أنس بن مالك: أنَّ رسولَ الله ﷺ أمر مناديا فنادى في الناس: «إنَّ الله ورسولَه ينهيانِكم عن لحوم الحمر الأهلية، فإنها رجس»، لكننا ننازعه في كونِ الآية دليلًا صحيحا على ذلك، إذ ليس في قوله تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ بمجرده، ما يمنع مِن أَكْلِها، كما ليس فيه ما يمنع من غير الركوب مِن وجوه الانتفاع، وإنما نصَّ على أجَلِّ منافعها، وهو الركوب، وليس الحصرُ مقصودا، فقد قال تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ۝١٥ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾، فقد أخبر أنه ينزل الملائكة بالوحي على الأنبياء لينذروا يومَ القيامة، وذلك لا يمنع أنْ يكونوا نزلوا بالبشارة للمؤمنين والأمر والنهي بالشرائع، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾ إلى قوله: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، ومعلومٌ أنَّ في إرسال الرسل سعادةَ مَن آمَن بهم، وغيرُها حِكَمٌ أخرى غيرُ دَفْعِ حُجة الخَلْقِ على الله، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، وفي إنزال الكتاب مِن هُدى مَن اهتدى به واتعاظِه وغير ذلك مقاصدُ غيرُ الحُكْمِ بين الناس فيما اختلفوا فيه، وكذلك قولُه: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ

(1) البدر المنير 1/ 402، والتلخيص الحبير 1/ 17.







لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾، وفيه حِكَمٌ أخرى كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَهُوَ الَّذِى سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾. وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾، ومعلومٌ أنه نزل به ليكون بشيرا، وليأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويُحِلَّ الطيبات، ويحرم الخبائث، ويَضَعَ الآصار والأغلالَ ﷺ. ولهذا نظائرُ كثيرة في القرآن، ومِثْلُه كثيرٌ معروفٌ في لسان العرب وغيرهم[1].

والحاصلُ أنَّ نفينا لكون الآية دليلا على مطلوبه لم يستلزم بطلانَ مطلوبه، لثبوته بدليل آخر صحيح.

وذلك أنَّ الدليل ملزوم، والمدلولُ لازم كما فُهِمَ من تعريف الدليل، والقاعدةُ أنَّ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم، وأما عدم اللازم فإنه يستلزم عدمَ الملزوم، قال ابن تيمية: فسادُ المدلول يستلزم فسادَ الدليل، فإنَّ الدليل ملزومٌ للمدلول عليه، وإذا تحقق الملزوم تحقق اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فإذا ثبت الدليلُ ثبت المدلولُ عليه، وإذا فسد المدلولُ عليه لَزِمَ فسادُ الدليل، فإنَّ الباطلَ لا يقوم عليه دليلٌ صحيح اهـ.

وقال أيضا: لا ريب أن الباطل لا يقوم عليه دليلٌ صحيح، لا عقليٌّ ولا شرعي، سواء كان من الخبريات أو الطلبيات، فإنَّ الدليل الصحيح يستلزم صحةَ المدلول عليه، فلو قام على الباطلِ دليلٌ صحيح، لَزِمَ أن يكون حقًّا مع كونه باطلا، وذلك جمعٌ بين النقيضين، مثل كون الشيء موجودا معدوما اهـ.

وقد جمع القرافيُّ ضروبَ الاستدلال باللازم والملزوم فقال: الاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه، أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها اثنان منتجان، واثنان عقيمان، **فالمنتجان: الاستدلالُ بوجود الملزوم على وجود اللازم،**

---

(1) انظر: زاد المعاد لابن القيم 4/ 344، والجواب الصحيح لابن تيمية 1/ 428 – 439.









وبعدم اللازم على عدم الملزوم، فكلُّ ما أنتج عدمُه فوجودُه عقيم، وكل ما أنتج وجودُه فعدمُه عقيم اهـ.

قال ابن تيمية: إنَّ الدليل لا بد أن يستلزم مدلولَه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوتُ المدلول، ولولا ذلك لم يكن دليلًا عليه، إذ لو اقترن به المدلولُ تارة، وتَخَلَّف عنه أخرى، لم يكن -إذا تحقق الدليلُ- وجودُ المدلول معه بأولى مِن عدمه، فلهذا كان الدليلُ مستلزما للمدلول، إما قطعًا إن كان يقينيا، وإما ظنا إن كان ظنيا، ولا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدمُ اللازم، لأنَّ الدليل هو الملزوم، إلا أن تكون الملازمةُ من الجانبين، بحيث يكون كلٌّ من الأمرين لازمًا للآخر ملزومًا له، كالحكم الشرعي والدليل الشرعي، فإنه إذا ثبت الدليلُ الشرعي ثبت الحكمُ الشرعي، وإذا ثبت الحكمُ الشرعي فلا بد له من دليلٍ شرعي، فلما كان التلازمُ من الجانبين جاز الاستدلالُ بثبوتِ كلٍّ منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه[1]، كالأبوة والبنوة، لَمَّا تلازما، جاز أن يُستدل بثبوت كلٍّ منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه اهـ.

قلت: والدليل إنما لم يَطَّرِدْ عكسُه، لاحتمال كونِه أخصَّ من المدلول، والأخصُّ لا يلزم من نفيِه نفيُ الأعم كما هو معلوم، ولهذا إنما انعكس عند المساواة بينه وبين المدلول، وهي لا تكون له وصفًا دائما.

قال ابن تيمية: إذا كان المدلولُ لازمًا للدليل، فمعلومٌ أنَّ اللازمَ إما أن يكون

(1) قال الشهاب المرجاني في «ناظورة الحق»: إنَّ الحكمَ الشرعي ينتفي بانتفاء مُدْرَكِها وهو الأدلة الأربعة اهـ. ولهذا قال عضد الدين الإيجي على «المختصر»: إنَّ عدمَ الدليل في نفي الأحكام الشرعية مُدْرَكٌ شرعي اهـ. وذكر ابن تيمية من مسالك نفي الحكم: أن يقال: الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليله، والدليلُ منتفٍ، فلا يثبت. وهذا يسمى حصرَ المدارك ونفيها، وهذا مضمونُه أن ثبوت الحكم في حقنا بدون دليلٍ منتف، والدليل منتف، فينتفي الحكم، وإذا انتفى أحدُ النقيضين ثبت الآخر. والدليلُ وإن كان لا ينعكس، بل قد يَثبُت الشيءُ بدون دليله، فهذا مما ليس علينا معرفتُه. وأما الأحكامُ التي هي الأمرُ والنهي، التي علينا أن نعرفها، فلا تثبت بدون دليلها اهـ.






مساويًا للملزوم، وإما أن يكون أعمَّ منه[1]، فالدليلُ إما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإما أن يكون أخصَّ منه، لا يكون الدليلُ أعمَّ منه اهـ.

وقوله (لا يكون الدليل أعمَّ منه) لأنَّ وجودَ الأعم لا يستلزم وجودَ الأخص، فلا يتم المطلوب، قال في «أضواء البيان»: إنَّ وجود اللازم لا يكون دليلًا على وجود الملزوم بإطباق العقلاء، لاحتمال كون اللازم أعمَّ من الملزوم، ووجودُ الأعم لا يقتضي وجودَ الأخص كما هو معروف، ولذا أجمع النُّظَّارُ على أنَّ استثناءَ عين التالي في الشرطيِّ المتصل لا يُنتج عينَ المقدَّم، لأنَّ وجودَ اللازم لا يقتضي وجودَ الملزوم اهـ.

قال ابن تيمية: لا بد في الدليل من أن يكون ملزوما للحكم، والملزومُ قد يكون أخصَّ من اللازم وقد يكون مساويا له، ولا يجوز أن يكون أعمَّ منه، لكن قد يكون أعمَّ من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوعُ النتيجة المخبَرِ عنه، فإنَّ المطلوبَ الذي هو النتيجةُ إذا كانت هو أنَّ النبيذَ المُسْكِرَ المتنازَعَ فيه حرامٌ، فاستُدل على ذلك بأنَّ النبيذَ المسكِرَ خمرٌ بالنص، وهو قولُ النبي ﷺ: «كلُّ مُسْكِرٍ خمر»، رواه مسلم وغيرُه، فالخمرُ أعمُّ من النبيذ المتنازَعِ فيه، أخصُّ من الحرام، والحرام هو الحكم وهو الخبر وهو الصفة وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يُسمُّونه الحدَّ الأكبر، ويسمونه محمولَ النتيجة، والنبيذُ هو المحكومُ عليه وهو المخبَرُ عنه وهو الموصوفُ وهو محل الحكم، وهو الذي يسمونه الحدَّ الأصغر وموضوعَ النتيجة، والخمرُ هو الدليل وهو الحد الأوسط، والمطلوبُ بالدليل معرفةُ الحكم لا معرفةُ عينه، فهذا الدليلُ يجب أن لا يكون أخصَّ من محل الحكم، بل يكون إما مساويا له وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميعَ محل الحكم، فإذا كان أخصَّ لم يشمله، ويجب أن لا يكون أعمَّ من الحكم بل يكون إما مساويا له وإما أخصَّ منه، لأنه مستلزمٌ للحكم، والحكمُ لازمٌ له، فإذا

(1) وقال أيضا: إنَّ الملزوم قد يكون أخصَّ من اللازم، كما أنَّ اللازم قد يكون أعمَّ من الملزوم، فإنَّ الإنسان مستلزمٌ للحيوان، والإنسانُ أخصُّ منه، والحيوانُ لازمٌ له وهو أعم منه، بخلاف المتلازمين فإنهما متساويان في العموم والخصوص، كالإنسانية مع الناطقية، والصاهلية مع الفرسية، ونحو ذلك اهـ.







كان أعمَّ منه أمكن وجودُه بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلا مستلزما له، فلا بد في الدليل أن يكون مساويا للحكم أو أخصَّ منه ليكون مستلزما له، ولا بد أن يكون أعمَّ من المحكوم عليه أو مساويا له ليتناول جميعَ صور المحكوم عليه وإلا لم يكن دليلا على حكمه بل على حكم بعضه.

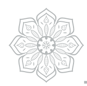
والناسُ هنا قد تضطرب أذهانُهم في الدليل: هل يجب أن لا يكون أعمَّ من المدلول عليه أو لا يكون أخص؟ وسببُ ذلك أنَّ المدلول عليه قد يُعنى به الحكمُ نفسُه، وقد يعنى به المحكومُ عليه، فإذا أقمنا الدليلَ على أن النبيذ حرام، فقد يقال: المدلول عليه هو النبيذ، وهذا يجب أن لا يكون أعمَّ من الدليل بل إما مساويا وإما أخص، وقد يقال: المدلولُ عليه هو الحكم وهو حرمة النبيذ، وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل بل يكون إما مساويا له وإما أعم منه، لأنَّ الحكم لازمٌ للدليل، والدليلُ لازمٌ للمحكوم عليه، فلا بد أن يكون المحكومُ عليه مستلزما للدليل بحيث يكون حيث وُجد وجد الدليل، ليشمله الدليل، ولا بد أن يكون الحكم لازما للدليل بحيث يكون حيث تَحَقَّقَ الدليلُ تحقق الحكم، حتى يثبت الحكمُ في جميع صور المحكوم عليه اهـ.



(فائدة): العلَامةُ من جنس الدليل: فيشترط فيها الاطرادُ دون الانعكاس، نحو قولك: كل ما دخل عليه الألف واللام فهو اسم، فهذا مطرد في كل ما تدخله هذه الأداة، ولا ينعكس، فلا يقال: كل ما لم يدخله الألف واللام فليس باسم، لأنَّ المضمراتِ أسماء، ولا يدخلها الألف واللام، وكذا غالِبُ الأعلام والمبهمات وكثيرٌ من الأسماء.

وكذلك العلة الأصولية هي من جنس الدليل، فإنها دليلٌ خاصٌّ يُستدل به على وجود الحكم، فهي إذن تَطَّرِد ولا تنعكس، قال الباجي في «إحكام الفصول»: إنَّ العلل الشرعية إنما تقتضي وجودَ الحكم بوجودها، ولا تقتضي انتفاءَه بانتفائها، فلم يَلْزَم عكسُها اهـ.





وقال الشيرازي في «اللمع»: إنَّ العلة الشرعية دليل... والدليلُ العقلي الذي يدل بنفسه يجوز أن يدل على وجود الحكم في الموضع الذي وُجد فيه ثم يُعدَم ويثبت الحكمُ بدليلٍ آخر، فالدليلُ الشرعي الذي صار دليلا بجَعْلِ جاعلٍ أولى بذلك اهـ.

وجه الدليل

واعلم أن الدليل لا تُستثمر منه النتيجة والمطلوبُ إلا إذا كان النظرُ فيه **من جهة دلالته على المدلول**، قال الجرجاني: وهي أمرٌ ثابتٌ للدليل ينتقل الذهنُ بملاحظته من الدليل إلى المدلول، كالحدوث أو الإمكان للعالَم، فإنَّ النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا يَنْفَعُ ولا يُوصِل إلى المطلوب، لأنه بهذا الاعتبارِ أجنبيٌّ منقطعُ التعلُّقِ عنه، كما إذا نظر في العالم باعتبار صِغَره أو كبره وطوله أو قصره اهـ.

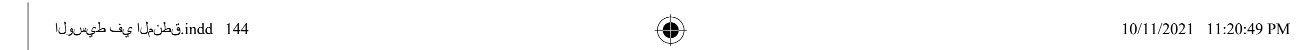
وتلك الجهة التي من شأنها أنْ يَنتقِلَ الذهنُ بها إلى ذلك المطلوب، هي المسماةُ وجهَ الدلالة، أي: سببَها.

قال ابن جزي: يقول الفقهاء: «وجه الدليل»، ويعنون به وجهَ لزومِ النتيجة من المقدمات اهـ.

فمعرفة وجه الدليل هي: العلمُ بلزوم المدلول له، قال ابن تيمية: المدلول لازم للدليل، فمتى تصور الإنسانُ الدليلَ ولُزومَ المدلول له، تصوَّر المدلول، فإذا تصور أنها بغلة، وتصور لازمَ ذلك، وهو نفيُ الحمل عن البغلة، تصور قطعا نفيَه عن هذه، فأما مجرَّدُ الدليل بدون تصوُّرِ لزوم المدلول له، فلا يحصل به العلم اهـ.

الدلالة

ثم الدلالةُ في اصطلاح المناطقة –وهو المفهومُ من كلام ابن سينا في «الشفاء»– تُطلَق **بالاشتراك** على معنيين:






أحدهما: كونُ أمرٍ بحيث يُفهَم منه أمرٌ آخَرُ وإن لم يُفهم منه بالفعل[1]، والمراد بالأمر الأول الدال، وبالثاني المدلول.

ثانيهما: فهم أمر من أمر، أي: فهمُه منه بالفعل، فهو أخصُّ مما قبله، والمرادُ بالأمر الأول المدلول، وبالثاني الدال، على عكس ما قبله. وفَهْمُ الأمرِ من الأمر واضح، كفهم المسمَّيات مِن فهم المراد بأسمائها.

وكونُه بحيث يُفهم منه أمرٌ، فُهِم بالفعل أو لم يفهم، كعدم شَقِّ إخوة يوسفَ قميصَه لمّا جعلوا عليه دمَ السَّخْلة[2] ليكون الدمُ قرينةً على صدقهم في أنه أكله الذئب، فنظر يعقوب إلى القميص فإذا هو ملطخ بالدم ولا شَقَّ فيه، فعلم أن عدم شق القميص فيه الدلالةُ الواضحة على كذبهم وإن لم يفهموا بالفعل ذلك الأمرَ الدالَّ عليه، فقال يعقوب: سبحان اللهّ متى كان الذئب حليما كَيِّسًا يقتل يوسف ولا يشق قميصَه؟! وكعدم فهم بعض الصحابة معنى الكَلالة وأنها الورثةُ الذين ليس فيهم ابنٌ ولا أبٌ، مع دلالة آية الكلالة على ذلك، لأنه تعالى صَرَّح بنفي الولد بقوله: ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾، ودل على أنه ليس له أبٌ التزاما بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾، لأن إرث الأخت يلزمه عدمُ وجودِ الأب، لأنه يَحجُبها[3].

وعلى هذا فاللفظُ قبل حصول الفهم منه بالفعل يقال له: دالٌّ حقيقةً على الأول دون الثاني، فتسميتُه قبلَه دالا مجازٌ على الثاني.

والدلالة **ستة أقسام**، لأنَّ الدالَّ إما لفظٌ أو غيرُه، وكلٌّ منهما إما أن يدل بـ «**الوضع**» أو بـ «**العقل**» أو بـ «**العادة**» -ويقال بالطبع[4]، وهما بمعنًى-.

---

(1) قال ابن عاشور: هو التحقيق، لأنها صفة للفظ سواء أطلق أم لا، ولا ضيرَ في تعريفها بما تقبله لأنه تعريفٌ باللازم، وتعاريف العلوم رسوم كما بيَّنه السيد الشريف اهـ.

(2) السَّخْلَةُ تطلق على الذكر والأنثى من أولاد الضَّأْن والمعز ساعةَ تُولَد، والجمعُ: سِخال، وتجمع أيضا على سَخْلٍ، مثلُ: تمرةٍ وتمرٍ. (المصباح)

(3) آداب البحث والمناظرة للشنقيطي (ص17 – 18).

(4) أي: الغريزة التي طُبع الخَلْق عليها. (قصاره: 39).







وإنما انحصرت الدلالةُ في الوضعية والعقلية والعادية لأنها إنْ كان للاختيار فيها مدخلٌ فالوضعية، وإلا فإن أمكن تخلُّفُها فالعادية، وإن لم يمكن فالعقلية.

فإن قلت: إنَّ للعقل مدخلا في جميع أقسام الدلالة فلِمَ كان بعضُها عقليا وبعضُها غيرَ عقلي.

فالجواب: أنهم إنما سمَّوا البعضَ عقليا لِتَمَحُّضِ الدلالةِ فيه للعقل بخلاف غيره فإنَّ الدلالة ليست متمحضة للعقل، بل معه أمرٌ آخر، فأنيطت به التسمية.

وهذا بيانُ الأقسام:

1 - دلالة اللفظ الوضعية، وهي دلالة الألفاظ الموضوعة على مدلولاتها، كدلالة الأسد على الحيوان المفترس.

2 - ودلالة اللفظ العقلية كدلالة اللفظ على وجود مُحْدِثِه، سواء كان مهملا أو مستعملا.

3 - ودلالة اللفظ العادية كدلالة الأنين على المرض، وكصوت الديك الذي يدل في الأغلب على السَّحَر.

4 - ودلالة غير اللفظ الوضعية كدلالة الإشارة بالرأس على معنى نعم أو لا[1].

5 - ودلالة غير اللفظ العقلية، كدلالة الأثر على المؤثِّر والمسبَّب على السبب، كدلالة العالَم على مُوجِدِه وهو الباري جلَّ وعلا.

6 - ودلالة غير اللفظ العادية كدلالة حُمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل، قال البناني: وجميعُ ما يَستدل به الأطباءُ على المرض مِن هذا النوع اهـ.

(1) قال الباجوري في حاشيته على منطق السنوسي: وهي الإشارةُ بالرأس إلى أسفل أو إلى أعلى، فالأول لمعنى نعم، والثاني لمعنى لا اهـ. قلت: ولكونها وضعية فإنها قد تختلف باختلاف الأوضاع.









ثم محل بحث المناطقة من هذه الدلالات والمقصود بالنظر عندهم إنما هو **دلالة اللفظ الوضعية**، لأن التعريف والحجة لا يكونان إلا بالألفاظ الموضوعة.

تعريف دلالة اللفظ الوضعية

قال التهانوي: الصحيح الأخصر أن يقال: هي: فهمُ العالِمِ بالوضع المعنى من اللفظ اهـ، أي: فَهْمًا يتوقف على العلم بالوضع.

وإن شئت قلت: فهمُ السامع من الكلام تمامَ المسمى أو جزأَه أو لازمَه.

أقسام دلالة اللفظ الوضعية

تنقسم دلالة **اللفظ الوضعية** إلى **ثلاثة أقسام**:

1 - **دلالة المطابقة**: وهي دلالة اللفظ على تمام معناه، أي: المعنى الموضوع له، كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق.

وتسمى «دلالةَ المطابقةِ» بالإضافة، وبـ «الدلالة المطابقية» بالتوصيف أيضا.

وسميت بذلك لمطابَقة اللفظ الدال للمعنى المدلول عليه أخذا من قولهم: طابقتِ النعلُ النعلَ، وذلك بأن لا يُفهم من اللفظ أكثرُ من المعنى ولا يفهم المعنى بأقلَّ من اللفظ.

ويقال لها «**لفظية**» لأنها بمحض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الموضوع له إلى شيءٍ آخر، ويقال لها أيضا «**نقلية**» لتوقفها على النقل عن الواضع.

2 - **دلالة التضمن**: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه في ضِمْنِ كلِّه.

ولا تكون إلا في المعاني المركبة، كدلالة الأربعة على الواحدِ رُبُعِها، وعلى الاثنين نصفِها، وعلى الثلاثة ثلاثةِ أرباعها، فلو سمعتَ رجلا قال: عندي أربعة دنانير، فقلت له: أقرضني دينارا أو دينارين أو ثلاثة، فقال لك: لا شيء عندي من ذلك، فقلت له:





سمعتك تقول: إن عندك أربعة دنانير، فقال: نعم، ولكن لم أقل واحدا أو اثنين أو ثلاثة، فإنك تقول له: لفظ الأربعة التي ذكرتَ يدل على الواحد ربعِها وعلى الاثنين نصفِها وعلى الثلاثة ثلاثةِ أرباعها بدلالة التضمن، لأن الجزء يُفهَم في ضمن الكل.

ومثالُ اللفظ الدال بالتضمن أيضا «الإنسان»، قال الشيخ محمود المغنيسي: فإنه يدل على الحيوان فقط أو على الناطق فقط بالتضمن، **لكن لا مطلقا، بل عند إرادة المعنى المطابقي،** أعني المجموعَ من الحيوان الناطق، لأنه ربما يكون اللفظُ دالًّا على جزء معناه المطابقي فقط، ولا تكون دلالتُه عليه تضمُّنًا بل مطابقة، كما في دلالة لفظ الإنسان على الحيوان أو على الناطق عند إرادة أحدِهما منه، لا عند إرادة المجموع اهـ.

وتسمى «دلالةَ التضمن» بالإضافة، وبـ«الدلالة التضمنية» بالتوصيف أيضا.

وسميت دلالة تضمن لكون المعنى المدلول في ضمن المعنى الموضوع له، وذلك لتضمن المعنى لجزئه، لأن القاعدة أن الكل يتضمن الجزء.



3 - **دلالة الالتزام**: وهي دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عن معناه لازمٍ له، كدلالة الأربعة على الزوجية والأسد على الشجاعة والسقف على الحائط.

قال الشيخ محمود المغنيسي: **وهذا أيضا عند إرادة المعنى الموضوع له، لا دلالتُه** على الأمر الخارج اللازم مطلقا اهـ.

قلت: وهذا الذي أشار إليه الشيخ المغنيسي في دلالتَي التضمن والالتزام لا بد من الانتباه له حتى لا يحصُل تداخلٌ بين دلالة التضمن ومجاز الكلية، وبين دلالة الالتزام ومجاز اللزوم، لأن المجازَ دلالتُه مطابقةٌ عند أهل العربية، إذ اللفظُ مع القرينة موضوعٌ للمعنى المجازيِّ بالوضع النوعيِّ كما صرحوا به، وهو ما أشار إليه المغنيسي بقوله (ربما يكون اللفظ دالا على جزء معناه المطابقي فقط، ولا تكون دلالتُه عليه تضمُّنًا بل مطابقة، كما في دلالة لفظ الإنسان على الحيوان أو على الناطق عند إرادة أحدهما منه، لا عند إرادة المجموع)، قال السعد: إنَّ التضمُّن والالتزام عبارةٌ عن









فهم الجزء واللازم في ضِمْنِ الكل والملزومِ وبتوسُّطِهِا، حتى لو قُصِدَ باللفظ مجردُ الجزءِ أو اللازم كانت مطابَقة اهـ، فشرطُ الدلالتين كونُهما تبعًا للمعنى المطابقي لا استقلالا، ولهذا لَمَّا قال أثيرُ الدين الأبهري: (وعلى جزئه بالتضمُّن)، قال الكلنبوي: أي: جزءِ ما وُضع له حالَ كونِه تابعًا لِمَا وُضع له ومتحقِّقًا في ضمنه دلالةً مُلْتَبِسَة اهـ.

قال ابن عاشور في «حاشية التنقيح»: لا شبهة أنه عندما يُستعمَل اللفظُ في معناه أو جزئه أو لازمه تَبَعًا للأصل، فهو موصوفٌ بالحقيقةِ لا محالةَ، لأنَّ ذلك هو ما وُضِعَ له، أما إذا استُعمِل في غير معناه أو استُعمِل في جزءِ معناه استقلالًا به لا تبعًا لكلِّه، أو في لازمه استقلالا لا تبعا لملزومه، فجميعُ ذلك مجازٌ اهـ، والدلالةُ عليه عندئذ مطابقة.

قال السعد: دلالة المجاز على معناهُ مطابقةٌ، إذ المرادُ بالوضعِ في تعريف الدلالات أعمُّ من الجزئيِّ الشخصي كما في المفردات، والكليِّ النوعي[1] كما في المركبات[2]...

(1) قال يوسف الدجوي في «خلاصة علم الوضع»: ينقسم الوضع باعتبار اللفظ الموضوع إلى شخصي ونوعي، **فالشخصي** ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظا بخصوصه بحيث يعمد الواضع إلى لفظٍ بعينه فيضعه لمعنًى من المعاني أيًّا كان (أي سواء كان ذلك المعنى جزئيا كمعنى زيد أو كليا كمعنى إنسان) كزيد وإنسان، فالوضعُ فيهما شخصي، لأن اللفظ الموضوع قد لوحظ بخصوصه، وبذلك تعلم أنه لا علاقة بين شخصية الوضع وشخصية المعنى الموضوع له، فإن شخصية الوضع لا ترجع إلا لتعيين اللفظ الموضوع وعدم ملاحظته بقانون كلي من غير نظر إلى المعنى. وأما **الوضع النوعي** فهو يقابل هذا، وهو ألا يكون اللفظ الموضوع ملاحَظا بخصوصه بل يكون داخلا تحت قاعدة كلية بحيث تكون الجزئياتُ الكثيرة المندرجة تحتها موضوعةً كلُّها بوضعٍ واحد في وقت واحد بمقتضى تلك القاعدة الكلية، كما في وضع المشتقات، فإن الواضع لم يضع «ضاربا» بخصوصه و«آكلا» بخصوصه و«قائما» بخصوصه، إلى غير ذلك بحيث يكون منه أوضاعٌ كثيرة بعدد أسماء الفاعلين مثلا، بل وضع تلك الجزئيات كلَّها بوضع واحد فقال: وضعت كل ما كان على زنة فاعل للدلالة على ذات وحدث منسوب إليها قائما بها أو صادر عنها، ووضعت كل ما كان على زنة مفعول للدلالة على ذات وحدث واقع عليها، إلى آخر المشتقات، فأنت تراه قد استغنى بتلك القاعدة الكلية عن أن يستحضر كلَّ جزئي من جزئيات أسماء الفاعلين والمفعولين فيضعه وضعا خاصا به، بل رأى أن جميع جزئيات النوع لا تختلف دلالتها، فاكتفى بوضع واحد كلي لنوعها عالما أنه لا يشذ عنه شيء من الجزئيات اهـ.

(2) قال يوسف الدجوي: يكفيه أن يقول: وضعت كل مسند ومسند إليه ليدل ذلك المركب على





والمجازُ موضوعٌ بإزاء معناه المجازي بالنوع، على ما تقرر في موضعه[1]، فدلالتُه عليه

انتساب المسند للمسند إليه على وجه الثبوت له أو الانتفاء عنه، ولا حاجة إلى وضع كل جزئي من جزئيات المركب لأنها لا تختلف في الدلالة اهـ.

(1) فإنهم قالوا: يدخل في الوضع النوعي وضع المجازات، إذ لا حاجة لتعدد الوضع فيها بتعدد جزئياتها، فإنها لا تختلف من تلك الحيثية، قال يوسف الدجوي: ففي وضع المجاز مثلًا يكفي الواضعَ أن يقول: وضعتُ كلَّ لفظٍ ليدل على المعنى الذي يكون بينه وبين معناه الأصلي علاقةٌ من العلاقات المعتبرة بشرط أن يكون معه قرينةٌ مانعة من إرادة ذلك المعنى الأصلي. قال: ثم لك أن تعتبر المجاز موضوعا بوضع واحد لا يتعدد بتعدد العلاقات كما في عبارتنا السابقة، ولك أن تعتبره متعددا بتعددها، بأن يقول الواضع: وضعت كل سبب ليدل على مسببه وكل مسبب للدلالة على سببه إذا لوحظت العلاقة والقرينة، وهكذا إلى آخر العلاقات، ويقول الواضع في وضع المركبات على ذلك النحو: وضعت كل فعل وفاعل ليدل على ثبوت الفعل للفاعل على وجه قيامه به أو صدوره عنه، وكل مبتدأ وخبر ليدل على ثبوت الخبر للمبتدأ كذلك، وكل فعل غُيِّرَ إلى صيغة المبني للمجهول مع مرفوعه ليدل على إسناده إليه على وجه الوقوع عليه، وإن شئت اعتبرته وضعا واحدا بحيث يقول: وضعت كل مركب إسنادي ليدل على ثبوت المسند للمسند إليه كما تقدم، والوضعُ نوعيٌّ على كل حال، لأنه يندرج تحته جزئياتٌ كثيرة اهـ.

ومن هنا قال في سلم العلوم مع شرحه: ولا يشترط في استعمال المجاز سماعُ الجزئيات، أي: جزئياته المستعملة، خلافا لشرذمة قليلة لا اعتدادَ بهم، نعم، يجب سماعُ أنواعها، أي: أنواع علاقات المجاز، فلا يجوز إحداثُ علاقةٍ واستعمالُ لفظٍ بها في غير الموضوع له اهـ.

قال ابن السبكي في «رفع الحاجب»: اعلم أنَّ جنسَ العلاقة لا بد منه بالإجماع، وقد تقدم في قولنا: «ولا بد من العلاقة»، والتشخص لا يشترط بالإجماع، فلا يقول أحد: لا أطلق الأسد على هذا الشجاع، إلا إذا أطلقته العرب عليه بنفسه، بل يكفي إطلاقُها لفظَ الأسد على شجاع ما، لشجاعته، ثم نطلقه على كل شجاع، سواء أكان من جنس ما أطلقته العرب عليه، كالأسد تطلقه العرب على زيد، فنطلقه نحن على عمرو الشجاعين، أم من غير جنسه، كإطلاقنا الأسد على غير إنسان من الشجعان، بجامع إطلاق العرب له على الإنسان الشجاع، وإلا لم يكن الآنَ مجازٌ على وجه الأرض، إذ ليس الآن شخصٌ تجوزت فيه العرب.

والنوعُ محلُّ الخلاف، فهل تكفي العلاقةُ التي نظر العربُ إليها، فإذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب في موضع، أطلقناه أبدا، وأطلقنا من العلاقات ما يساوي في المعنى السبب على المسبب، أي: نزيد عليه، كالمسبب على السبب، أو لا نتعدى علاقة أخرى، وإن ساوتها، ما لم تفعل العرب ذلك؟ اختار المصنف (يعني ابن الحاجب) الأول، فهل يجوز مثلا إطلاق لفظ باعتبار ما كان، وإن لم تستعمله العرب، لاستعمال ما هو نظيره، أو دونه، كإطلاقهم اللفظ باعتبار ما سيكون. والمختار عند الإمام وأتباعه الثاني، وهو معنى قول البيضاوي في «منهاجه»: شرط المجاز العلاقةُ المعتبَر نوعُها. فقد تحرر أن الخلاف إنما هو في الأنواع، لا في الجنس، ولا في جزئيات النوع الواحد اهـ.









بالمطابقة، لأنها دلالةٌ على ما وُضع له بالنوع، والتضمُّن إنما هو فهمُ الجزء في ضمن الكل، والالتزامُ فهمُ اللازم مع الملزوم وبتبعيته اهـ.

قال بعضهم: فالدلالةُ اللفظية الوضعية فهمُ شيءٍ من اللفظ بعلاقة الوضع، مجازيا كان أو حقيقيا، وهي على تمام ما استُعمل فيه مطابقة، فيدخل فيه الدلالاتُ المجازية، وعلى جزئه المنفهم في ضمن فهم الكل تضمُّنٌ، وعلى الخارج المنفهم بالتبع التزام اهـ[1].

قلت: فصارت دلالةُ المطابقة دلالةَ اللفظ على تمام مراد المتكلِّمِ من ذلك اللفظ، سواء أَدَلَّ اللفظُ بالحقيقة أم بالمجاز.

ولهذا قال ابن تيمية: المعنى المدلولُ عليه باللفظِ لا بد أن يكون مطابِقًا للفظ، فتكون دلالةُ اللفظ عليه بالمطابقة، ودلالةُ اللفظ على بعض ذلك المعنى بالتضمن، ودلالتُه على لازم ذلك المعنى بالالتزام.

وليست دلالةُ المطابقة دلالةَ اللفظ على ما وُضِع له[2]، كما يظنه بعضُ الناس، ولا دلالةُ التضمن استعمالَ اللفظ في جزء معناه، ولا دلالة الالتزام استعمال اللفظ في لازم معناه.

بل يجب الفرقُ بين ما وُضِع له اللفظ، وبين ما عناه المتكلِّمُ باللفظ[3]، وبين ما يَحمِل المستمعُ عليه اللفظَ، فالمتكلم إذا استعمل اللفظ في معنًى، فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ[4]، وسُمي معنًى لأنه عُنِي به، أي: قُصِد وأريد بذلك[5]، فهو مرادُ المتكلِّم ومقصودُه بلفظه.

(1) شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي (ص228).

(2) أي: وضعا أوليًّا، وهو الحقيقة.

(3) لكن ما يعنيه المتكلم لا يخرج عما وُضع له اللفظ وضعًا أعمَّ من كونه شخصيا أو نوعيا، أي: لا يخرج مراد المتكلم عن المعنى الحقيقي أو المجازي للفظ، وإلا امتنع التفاهمُ المقصودُ من الخطاب.

(4) ولا يجوز استعمالُ اللفظ في غير ما وضع له بالمعنى الأعم، كما قدمنا.

(5) فالمعنى: ما عُنِيَ من اللفظ وقُصِدَ به. (العطار على المحلي: 1/ 343).





ثم قد يكون اللفظُ مستعمَلًا فيما وُضِع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعمَلًا في غير ما وُضع له، وهو المجاز[1]، وقد يكون المجازُ من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك.

وذلك كلُّه دلالةُ اللفظ على مجموع المعنى، وهي دلالةُ المطابقة، سواء كانت الدلالةُ حقيقيةً أو مجازية، أو غير ذلك.

ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ: إذا كان له جزءٌ فدلالةُ اللفظ عليه تضمُّنٌ، لأنَّ اللفظ تَضَمَّنَ ذلك الجزء، ودلالتُه على لازم ذلك المعنى هي دلالة الملزوم، وكلُّ لفظٍ استُعمِل في معنًى فدلالتُه عليه مطابقة، لأنَّ اللفظَ طابَقَ المعنى، بأيِّ لغةٍ كان، سواء سمي ذلك حقيقة أو مجازا.

فالماهية التي يعنيها المتكلِّمُ بلفظه دلالةُ لفظِه عليها دلالةُ مطابقة، ودلالتُه على ما دخل فيها دلالةُ تضمن، ودلالته على ما يلزمها وهو خارجٌ عنها دلالةُ الالتزام اهـ.

وتسمى «دلالةَ الالتزام» و«الدلالةَ الالتزامية» أيضا.

وسميت دلالةَ التزامٍ لكون المعنى المدلول عليه باللفظ لازمًا للمعنى الموضوع له، ولأنَّ اللفظَ لا يدل على كل أمر خارج عن معناه الموضوع له، بل على الخارج اللازم له.

وقد تقدم أن اللزوم عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكُه عن الشيء يسمى لازما، وذلك الشيء ملزوما.

(تنبيه): قال ابن تيمية: وليس المرادُ بدلالة الالتزام أنَّ المتكلِّمَ قَصَد أنْ يَدُلَّ المستمِعَ بها، فإنَّ هذا لا ضابِطَ له، بل المرادُ أنَّ المستمِعَ يَستدِل هو بثبوت معنى اللفظ

(1) والمجاز هو لفظٌ استُعمل فيما وُضِعَ له وضعًا نوعيا، ولهذا لا يخرج عما قلناه من أن مراد المتكلم لا يخرج عما وُضِع له اللفظُ وضعا بالمعنى الأعم، أما كونه استُعمِل في غير ما وضع له فذاك باعتبار الوضع الشخصي لا مطلق الوضع، تأمل.







على ثبوت لوازمه، وهي دلالةٌ عقلية، تابعةٌ للدلالة الإرادية[1]، وجُعِلت من دلالة اللفظ لأنه دل على التلازم، بتوسُّط دلالته على الملزوم اهـ.

واعلم أن اللزوم نوعان:

1 - لزوم **غير بين**: وهو أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزمُ باللزوم بينهما، بل يحتاج إلى واسطة، كالحدوث اللازم للعالم.

قال في «دستور العلماء»: اعلم أن معنى كون الشيء واسطةً لثبوت وصفٍ لأمر: أن يكون ذلك الشيءُ علةً لثبوت ذلك الوصف لذلك الأمر اهـ.

وقال التهانوي: الواسطة في الإثبات، وتسمى واسطةً في التصديق أيضا، هي ما يُقْرَن بقولنا «لأنه» حين يقال: «لأنه كذا»، فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا «لأنه» هو الوسط، أي: الواسطة في الإثبات اهـ.

قال السعد: الوسط هو ما يقترن بقولنا «لأنه» حين يقال «لأنه كذا»، أعني ما يُجعل محمولا للموضوع الذي هو اسمُ «إنَّ» الداخلة عليها لامُ الاستدلال على ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه اهـ.

وقال ابن تيمية: الأوسط هو الدليل[2]، وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملزوم، وهما المحكومُ والمحكوم عليه، فإنَّ الحكمَ لازمٌ للمحكوم عليه ما دام حكمًا له، والأواسط التي هي الأدلة مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية اهـ.

---

(1) وبهذا الطريق ثبت وجوبُ ما لا يتم الواجب إلا به، قال ابن تيمية: والتحقيق: أنَّ وجوبَه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصدِ الآمِر، بل الآمِرُ بالفعل قد لا يَقصِدُ طلبَ لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بُدَّ من وجودها اهـ. (وانظر كلامَه بتمامه مع تعليقاتٍ عليه في كتابي «تسديد النظر»: 75 وما بعدها، وهو منشور على شبكة الألوكة).

(2) وقال أيضا: حُذَّاقُهم يفسرون الوسط بالدليل، كما فسره ابن سينا، ومنهم من يفسر الوسط بصفةٍ قائمة للموصوف، كما يفسره الرازي وغيره، وهؤلاء لم يفهموا مرادَ أولئك فزاد غلطُهم، وأولئك أرادوا بالوسط الدليل، كما يريدون بالحد الأوسط ما يُقْرَن باللام في قولك: «لأنه» اهـ.




قال التهانوي: فعلى هذا، الواسطةُ هي الحدُّ الأوسط، ورفعُ تلك الواسطةِ يُوجب عدمَ الاحتياج إلى الدليل، فيكون ثبوتُ أمرٍ لشيء حينئذ بَيِّنًا مستغنيا عن الاستدلال اهـ.

قلت: والحاصل أن الوسط هو الدليل، ومن قال هو العلة فإنما قصد كونَه علةً في الذهن، والدليلُ كذلك، فهو علةُ ثبوت المدلول في الذهن، وإن لم يكن في الخارج علة، كما لو كان في الخارج معلولا، كالاستدلال بالدخان على النار، فيكون الدخان علة في الذهن للعلم بوجود النار، لكنه في الخارج معلولٌ لها، إذ النار هي علة الدخان وسببُه.

قال ابن تيمية: الدليلُ أعمُّ من العلة[1]، فكلُّ علةٍ يمكن الاستدلالُ بها على المعلول، وليس كلُّ دليلٍ يكون علةً في نفس الأمر اهـ، أي: في الخارج، ولكن كل دليل يكون علة في الذهن كما بَيَّنَّا.



2 – لزوم بين: وهو ما لا يحتاج جزمُ العقل به إلى واسطة.

والأول منهما غيرُ معتبَر، والثاني منقسم إلى قسمين:

الأول – لزوم بيِّن **بالمعنى الأخص**: وهو الذي يكفي في جزم العقل به تصوُّرُ الملزوم وحده، كالزوجية بالنسبة للأربعة.

الثاني – لزوم بيِّن **بالمعنى الأعم**: وهو الذي يتوقف جزمُ العقل به على تصوُّرِ الطرفين، كمغايرة الإنسان للفرس مثلا، فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصوُّرُ المغايرة المذكورة، لكن إذا فُهم الإنسان وفُهمت المغايرة المذكورة، جُزِم باللزوم بينهما.

---

(1) قال الغزالي في «شفاء الغليل»: كلُّ علةٍ يجوز أن تسمى دلالة، لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبدا يدل على الأثر، ولا تسمى كلُّ دلالةٍ علة اهـ، وقال ابن تيمية في «درء التعارض»: كونُ الشيءِ علةً أخصُّ من كونه دليلا، فكلُّ علةٍ فهي دليلٌ على المعلول، وليس كلُّ دليلٍ علة اهـ، وقال ابن كمال باشا في «فروق الأصول»: إن كل علة دليل، لأنها تدل على ثبوت الحكم، وليس كل دليل علة، كالدخان فإنه دليل على النار، وليس علة لوجود النار اهـ.





ووَجْهُ تسميةِ الأول بـ«الأخص» والثاني بـ«الأعم» أنه كلما تحقق الأول تحقق الثاني، لأنَّ كلَّ ما كفى فيه تصورُ الملزوم يكفي فيه تصورُ الملزوم واللازم من باب أولى، فإنَّ تصور اللازم يزيد تصورَ الملزوم قوةً في الحكم باللزوم، ولا يلزم من تحقق الثاني تحقق الأول. قال الدواني: العمومُ إنما يظهر إذا اعتُبِر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفايةُ تصوُّرِهما الجزمَ باللزوم اهـ.

و**المحققون** على أن المعتبر في الدلالة الالتزامية هو **اللزوم البين بالمعنى الأخص**، وذهب **الفخر الرازي** ككثير من المتأخرين إلى أنه يكفي اللزوم البين بالمعنى الأعم.

قلت: ولا يخفى أن اللازم البين بالمعنى الأخص هو الذي يَصْدُق على الدلالة عليه أنها دلالةُ التزام، إذ هو الذي يُفهَم من إطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الملزوم، فينتقل الذهن من المعنى الملزوم إلى لازمه.

وأما اللازم البين بالمعنى الأعم فتصور اللزوم فيه متوقف على تصور الطرفين، وعليه فلا يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم، فكيف يُدرج هذا في دلالة الالتزام التي فرضناها دلالةَ اللفظ على اللازم، فقضيتُها أن اللازم يلزم تصورُه لتصور الملزوم، والبين بالمعنى الأعم ليس كذلك، فحدُّها مانعٌ من دخوله كما هو بيِّن.

ولهذا قال العطار في حاشيته على «المطلع» في تعريف دلالة الالتزام: (قوله وعلى ما يلازمه) أي: ودلالةُ اللفظ بتوسُّط الوضع على معنًى يلازم ذلك المعنى الذي وُضع له اللفظ، يعني يلزم من العلم بالملزوم الذي هو مفهومُ اللفظ الموضوعِ له العلمُ باللازم مِن غير احتياجٍ إلى واسطةٍ كما هو حقيقةُ اللزوم البين بالمعنى الأخص اهـ.

ثم هذا هو مقتضى ما شرطوه من اللزوم الذهني لدلالة الالتزام، وقد قال القطب في بيان وجه اشتراط اللزوم الذهني: ولا خفاءَ أن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عنه، فلا بد لدلالته على الخارج من شرط، وهو اللزوم الذهني، أي:







كون الأمر الخارجي لازما لمسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره، فإنه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهمُ الأمر الخارجي من اللفظ، فلم يكن دالا عليه اهـ.

فقوله (بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره) لا يستقيم إلا إنْ قدرتَ اللزومَ بَيِّنًا بالمعنى الأخص.

وقال السعد: لَمَّا كان الالتزامُ دلالةً على الخارج، وليس كلُّ خارجٍ يُفهم من اللفظ، اشترطوا لضبط المدلول الالتزامي أن يكون الخارجُ بحيث يلزم من تصور المعنى الموضوع له تصوُّرُه، بمعنى: أنه كلما حصل المعنى الموضوعُ له في الذهن حصل ذلك المعنى الخارجُ فيه، لأن فهم اللفظ إما بسبب أن اللفظ موضوع له، أو بسبب أنه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمُه، فالتضمن داخل في الثاني لأن فهم المتضمن يلزم من فهم الموضوع له. وأما اللوازم البعيدة التي تُفهم من الألفاظ فليس فهمها من مجرد الألفاظ، بل بمعونة القرائن، فلا يكون مدلولاتِ الألفاظ، لأنا نعني بالدلالة كونَ اللفظ بحيث يُفهم منه المعنى عند إطلاقه بالنسبة إلى العالِمِ بالوضع بشرط توجُّهِه إليه وتجرده عن الموانع والشواغل اهـ.

وهذا الذي يُفهم من كلام القرافي في «التنقيح» و«شرحه»، فإنه عرَّف دلالة الالتزام في «التنقيح» بقوله: هي فهم السامع مِن كلام المتكلِّم لازمَ المسمى البيِّن، وهو اللازم له في الذهن، ثم قال في «الشرح»: نعني باللازم ما لا يفارق، وقال: نعني باللازم البين ما كان لازما في الذهن، قال: وسِرُّ اشتراط اللزوم في الذهن أنَّ اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمَه في الذهن كان حضورُ ذلك اللازم في الذهن والشعورُ به منسوبًا لذلك اللفظ، فقيل: اللفظُ دل عليه بالالتزام، أما إذا لم يلزم حضورُه في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن، كان حضورُه في الذهن منسوبا لسبب آخر، إذ لا بد في حضوره من سبب، فإفادتُه منسوبةٌ لذلك السبب لا اللفظ، فلا يقال: إنه فهم من دلالة الألفاظ التي نطق بها، فلفظ







السقف يدل بالمطابقة على مجموع الخشب والجريد مثلا مطابقة، وعلى الخشب وحده تضمنا لأنه جزء السقف وعلى الحائط التزاما، لأن الحائط لازم للسقف اهـ.

ثم اللزوم -باعتبار آخر- نوعان أيضا:

1 - لزوم **عقلي،** أي: يحكم العقل المجرد به، بأن يمتنع عقلا تصورُ الملزوم بدون تصور اللازم، كما بين العمى والبصر، فإن العمى موضوعٌ للعدم المقيَّد بالبصر.

2 - ولزوم **عادي،** أي: لا يحكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع وتكرُّرِ مشاهدة اللزوم فيه، دون أن يكون لدى العقل ما يقتضي هذا اللزومَ، وذلك كلزوم السواد للغراب، فإنَّ العقلَ يُجوِّز غرابا غيرَ أسودَ، وإنما وقعت الملازمة في الخارج فقط.

والمعتبَر **عند المناطقة** إنما هو **اللزوم العقلي،** لذلك لا يسمى عندهم فهمُ اللازم العادي من اللفظ دلالةَ التزام، وإنما يسمى بذلك **عند الأصوليين والبيانيين**[1]، لأنهم يكتفون بمطلق اللزوم بأيِّ وجهٍ كان، قال السنوسي: وبذلك كثُرت الفوائدُ التي يستنبطونها بدلالة الالتزام مِن ألفاظ القرآن والسنة وألفاظ أئمة المسلمين اهـ.

وقد قال السَّكَّاكي[2] في قسم البيان من «مفتاح العلوم»[3]: ولا يجب في ذلك التعلُّق أن يكون مما يُثْبته العقلُ، بل إن كان مما يُثبته اعتقادُ المخاطَب إما لعرف أو لغير

---

(1) وتَبِعَهم بعضُ مَن صنف في المنطق كالتفتازاني في «تهذيب المنطق» والبِهاري في «سلم العلوم».

(2) قال ابن عاشور في «موجز البلاغة»: سراج الدين يوسف بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي المعتزلي المولود سنة 555 والمتوفى سنة 626 اهـ.

قال ياقوت في «معجم الأدباء»: يوسف بن أبي بكر بن محمد أبو يعقوب السكاكي: من أهل خوارزم، علّامة إمامٌ في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، متكلم فقيه متفنن في علوم شتى. وهو أحدُ أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الركبان. ولد سنة أربع وخمسين وخمسمائة، وصنف «مفتاح العلوم» في اثني عشر علما، أحسن فيه كلَّ الإحسان، وله غيرُ ذلك، وهو اليوم حيٌّ ببلده خوارزم اهـ. وانظر: بغية الوعاة للسيوطي (2/ 364).

(3) قال ابن عاشور: علم البلاغة لم يَصْرِ فنا مهذَّبا إلا منذ صنف فيه الإمامُ يوسف السكاكي القسمَ الثالث من كتابه «مفتاح علوم العربية» اهـ.





عرف[1] أمكن المتكلِّمَ أن يطمع من مخاطَبه ذلك في صحة أن ينتقل ذهنُه من المفهوم الأصلي إلى الآخر بواسطة ذلك التعلق بينهما في اعتقاده اهـ.

وفي «دستور العلماء»: اللازم عند علماء البيان ما يَصِحُّ الانتقالُ من ملزومه إليه، لا ما هو مصطلَحُ أرباب المعقول، ألا ترى أنهم قالوا: إن قولهم: «زيد طويل النجاد» كنايةٌ عن طول هيكله، و«زيد جبان الكلب» و«زيد كثير الرماد» كنايتان عن أنه كثيرُ الضيف، وليس طولُ الهيكل لازما لطول النجاد، وهكذا كثرة الضيف ليس بلازمٍ لكثير الرماد وجبن الكلب، بالمعنى المصطلح عند أرباب المعقول اهـ.

ثم إن اللازم العقلي من حيث الملازمة في الذهن والخارج قسمان:

1 - لازم في الذهن والخارج معا، كالزوجية للأربعة، ويقال له: اللازم المطلق، لعدم تقييده بالذهن ولا بالخارج.

2 - لازم في الذهن فقط، كالبصر للعمى، لأن العمى: عدمُ البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، مع أن بينهما معاندةً في الخارج.

والمعتبَرُ اللزومُ في الذهن بقطع النظر عن الملازمة في الخارج وعدمها.

قال الشيخ زكريا الأنصاري: ودلالة الالتزام شاملةٌ لدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء، لأنه إن توقف صدقُ المنطوق أو صحتُه على إضمارٍ فدلالةُ اقتضاء، وإلا فإنْ دل على ما لم يُقصد فدلالةُ إشارة، وإلا فدلالةُ إيماء اهـ.

1 - أما **دلالة الاقتضاء** فهي: دلالة اللفظ على معنى مضمَرٍ يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته عقلا أو شرعا.

وفي «نشر البنود»: هو أن يدل لفظٌ بالالتزام على معنًى غيرِ مذكور مع أنه مقصودٌ

---

(1) قال ابن عاشور: عند علماء البلاغة يكفي اللزوم عرفا، وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن، لأن الأمور العرفية مبنية على المقامات الخطابية، فأما أدنى ملازمة فلا تعتبر اهـ.





بالأصالة ولا يستقل المعنى -أي: لا يستقيم- إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا اهـ.

فالأول كقوله ﷺ: «وُضِع[1] عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فإنَّ مقتضاه وَضْعُ ذاتِ الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، وهذا مستحيل، لأن هذه الأمور قد وقعت، فحتى يصْدُق الكلامُ يجب تقديرُ معنًى مضمرٍ، وهو: وضعُ الإثمِ المترتِّبِ عليها، والمؤاخذةِ بها، وبهذا يصدق الكلام، ويصير معناه: وُضع عن أمتي إثمُ الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

والثاني كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي: اسأل أهلَها، إذ يمنع العقل أن يسأل القرية، وهي الأبنية المجتمعة، ولذلك كان لا بد من تقدير معنى محذوف تتوقف عليه صحة الكلام، ألا وهو الأهل.

وأما الثالث فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أي: من كان مريضا أو على سفر «فأفطر» فعليه صيامُ عدةِ ما أفطره من أيامٍ أُخَرَ، لأنه إن صام في سفره أو مرضه فلا قضاءَ عليه.

(1) قال الصنعاني: هو من: وضعه يضعه: حطه، أي: حط عنها إثم الثلاثة: «الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه» لا هي نفسها، فإنهم يصدرونها. (التنوير للصنعاني: 3/ 349).
ومن الوضع بمعنى الحط: حديثُ كعب بن مالك في الصحيحين: «فأشار -ﷺ- إليه بيده أنْ ضَعِ الشَّطْرَ مِن دَيْنك». أي: حُطَّ النصفَ. ومنه حديث عائشة في الصحيحين أن سعدا قال: «اللهم فإني أظن أنك قد وَضَعْتَ الحربَ بيننا وبينهم». أي: أسقطتها. (مطالع الأنوار لابن قرقول: 6/ 222)
ومنه: قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾، قال ابن عاشور: وَضْعُ الإصر إبطالُ تشريعه، أي: بنسخ ما كان فيه شدة من الشرائع الإلهية السابقة، وحقيقةُ الوضع: الحط من علو إلى سفل، وهو هنا مجازٌ في إبطال التكليف بالأعمال الشاقة. وحَقُّهُ التعديةُ إلى المفعول الثاني بحرف (في) الظرفية، فإذا عدي إليه بـ (عن) دل على نقل المفعول الأول من مدخول (عن)، وإذا عدي إلى المفعول الثاني بـ(على) كان دالا على حط المفعول الأول في مدخول (على) حطا متمكنا، فاستُعير «يضع عنهم» هنا إلى إزالة التكليفات التي هي كالإصر والأغلال. (التحرير والتنوير: 9/ 136).






ومثلُه قولُه تعالى: ﴿أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ أي: فحلق شعره.

وسميت «دلالة اقتضاء» لاقتضاء الكلامِ شيئًا زائدا على اللفظ، وقيل: لأنَّ المعنى يقتضيها لا اللفظ.

2 – **وأما دلالة الإشارة** فهي: دلالة اللفظ على معنًى غير مقصود، ولا سِيقَ له النص، ولكنه لازمٌ للمعنى الذي سيق لإفادتِه الكلامُ.

مثالها: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَابِكُمْ﴾، فإنَّ هذا اللفظ يدل على صحةِ صومِ من أصبح جُنُبا، وإن لم يكن هذا المعنى مقصودا من اللفظ في الوضع، لأن إباحة الجماع في الجزء الأخير من الليل الذي ليس بعدَه ما يتسع للاغتسال من الليل يلزم منه إصباحُه جنبا.

وكدلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ مع قوله: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ على أنَّ أقلَّ أمدِ الحمل ستةُ أشهر.

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾: وقد استدل عليٌّ -رضي الله عنه- بهذه الآية مع التي في لقمان: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ وقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ على أنَّ أقلَّ مدةِ الحمل ستةُ أشهر، وهو استنباطٌ قوي صحيح[1]، ووافقه عليه عثمانُ وجماعةٌ من الصحابة رضي الله عنهم اهـ.

فالحاصل أن دلالة الإشارة: دلالة اللفظ على معنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل، ولكنه لازمٌ للمقصود، **فكأنه مقصودٌ بالتَّبَع لا بالأصل**، ولهذا قال في «نشر البنود»: دلالة الإشارة هو: إشارة اللفظ لمعنًى **ليس مقصودا منه بالأصل بل بالتبع اهـ.**

(1) قال ابن عاشور: وهو استدلالٌ بُني على اعتبار أنَّ شمولَ الصُّوَرِ النادرة التي يحتملها لفظُ القرآن هو اللائقُ بكلام عَلَّام الغيوب الذي أنزله تبيانا لكل شيء من مثل هذا اهـ.




3 – **وأما دلالة الإيماء** –وتسمى أيضا **دلالة التنبيه**– فضابطُها: أن يُذكرَ وصفٌ مقترِنٌ بحكمٍ في نصٍّ من نصوص الشرع على وجهٍ لو لم يكن ذلك الوصفُ علةً لذلك الحكم لكان الكلامُ مَعِيبا.

ومثاله: قوله ﷺ للأعرابي الذي قال له: هلكتُ، واقعت أهلي في نهار رمضان: «أعتق رقبة»، فلو لم يكن ذلك الوِقاعُ علةً لذلك العتق كان الكلامُ مَعيبا.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وأما دلالة الإيماء والتنبيه فلا تكون إلا في العلل، فهي أبدًا دلالةٌ على كون وصفٍ علةَ الحكم، ولذلك كان الإيماءُ هو المسلكَ الثالث من مسالك العلة اهـ.










الباب الثالث

في مبادئ التصورات

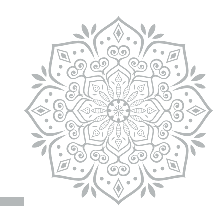
وهي الكليات الخمس











الكليات الخمس

الكليات جمع كلي، وهي خمسٌ: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة -وتسمى أيضا بالعرَضِ الخاص-، والعرَضُ العام.

قال ابن سينا في الأرجوزة المزدوجة:

وكــلُّ لــفــظٍ مــفــردٍ يَــدُلُّ	علـى كثيـرٍ فــهــو إمــا فـصـلُ
أو خـاصةٌ أو عـرضٌ أو جــنـسُ	أو هـو نوعٌ فهـي هـذي الخمسُ

وإيضاحُ انقسام الكليات إلى خمسٍ: أنَّ الكلي إما أن يكون تمامَ الماهية أو ليس بتمامها، فإن كان تمامَ الماهية فهو النوع، وإن كان غيرَ تمامها فهو إما داخلٌ فيها وإما خارجٌ عنها، فإن كان داخلا فيها فلا يخلو: إما أن يكون أعمَّ منها، وإما أن يكون مساويا لها، فالأول الجنس، والثاني الفصل، وإن كان خارجا عنها فلا يخلو أيضا من أن يكون أعمَّ منها أو مساويا لها، فإن كان أعمَّ منها فهو العرض العام، وإن كان مساويا لها فهو الخاصة.

فالكليات:

1 - منها ما هو **ذاتي**، وهو **ما كان داخلا في الذات**، بأن يكون جزءا من المعنى





المدلول للفظ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإن الحيوان كلي ذاتي داخل في حقيقة الإنسان، لكونه مركبا من الحيوان والناطق.

والمراد بـ «**الذات**» هنا: **الماهية**، كما هو أحد إطلاقيها، وثانيهما: إطلاقها على **الماصدق**، أي: الأفراد والجزئيات التي تصدق الماهية عليها.

و«**ماهية**» الشيء: ما به الشيء هو هو، فما يتعلق في الذهن من معنى الشيء الذي تتقوم به ذاتُه ويجاب به إذا سئل عنه بـ (ما هو ذلك الشيء) هو ماهيته، وقد استظهر بعضُهم أنها سميت كذلك نسبة إلى «ما هو»، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة، قال ابن تيمية: الماهية مأخوذةٌ من قولهم «ما هو» كسائر الأسماء المأخوذة من الجُمَل الاستفهامية، كما يقولون: الكيفية والأينية، ويقال: ماهية ومايية، وهي أسماء مولَّدة، وهي المقولُ في جواب «ما هو» بما يُصَوِّرُ الشيءَ في نفسِ السائل اهـ.

والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقَّل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، فالأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب «ما هو» يسمى ماهية، ومن حيث ثبوتُه في الخارج يسمى **حقيقة وذاتا**.

وعلى هذا فـ «**الحقيقة**» أخصُّ من الماهية، لأن الماهية ما يكون به الشيء هو هو معدوما كان -كما يُتعقل ويفهم من لفظ العنقاء فإنه ماهيتها، وهذا على القول بأنها اسمٌ بلا مسمى، قال في «القاموس»: والعنقاء طائر معروفُ الاسم مجهولُ الجسم- أو موجودا كالحيوان الناطق فإنه ماهيةُ وحقيقةُ الإنسان، فهي أعم من الحقيقة، إذ الحقيقة ما يتحقق به الشيء خارجا، فلا تقال إلا للموجود لأنه متحقق ثابت حسا أو معنى.

هذا هو الغالبُ في استعمالهم، وإلا فقد تُستعمل الألفاظُ جميعا بمعنًى واحد، قال التهانوي: اعلم أنَّ الماهية والحقيقة والذات قد تُطْلَقُ على سبيل الترادُف، والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي اهـ.

وقد انحصر الذاتي بالاستقراء في الجنس والنوع والفصل، وسيأتي بيانها.





2 – ومنها ما هو **عرضي**، وهو **ما كان خارجا عن الذات**، بأن لم يكن جزءا من المعنى المدلول للفظ، كالماشي والضاحك بالنسبة للإنسان.

فالمراد بـ «**العرضي**» هنا: المنسوب لِمَا عَرَض للذات خارجًا عنها، والعارض للشيء: ما يكون محمولا عليه خارجا عنه، وهذا اصطلاحُ المنطقيين، لا المنسوبُ للعرض مقابِلِ الجوهر كما هو اصطلاحُ المتكلمين، وهو الوصف الوجودي القائم بموجود، وبين التفسيرين عمومٌ وخصوص وجهي، يجتمعان في نحو البياض، وينفرد الأول في نحو العمى، والثاني في نحو الناطقية[1].

والعرضي قسمان:

1 – العرض **اللازم**: وهو ما يمتنع انفكاكُه عن الماهية، كالضاحك بالقوة[2] بالنسبة إلى الإنسان.



2 – العرض **المفارق**: وهو ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية، كالضاحك بالفعل بالنسبة إلى الإنسان.

إذا تمهد هذا فلنشرع في بيان **الكليات الخمس** وهي:

1 – **النوع**: وهو تمام الماهية، كالإنسان، فإنه عبارة عن مجموع الحيوان الناطق، ويقع في جواب (ما هو) كالإنسان في جواب: ما هو زيد؟

ثم النوع ذاتي عند من يقول: الذاتي ما ليس بعرضي، أي: ما ليس بخارج عن

(1) ثم العرضي قد يكون محمولا على الجوهر مواطأة، كالماشي المحمول على الإنسان مواطاة، وقد يكون جوهرا، كالحيوان، فإنه عَرَضٌ عام للناطق مع أنه جوهر، بخلاف العَرَض القسيم للجوهر، أي: المقابل له، فإنه يمتنع أن يكون محمولا على الجوهر بالمواطأة، إذ لا يقال: الإنسان بياض، بل ذو بياض، ويمتنع أن يكون جوهرا، لكونه مقابلا له. (تهانوي: 2/ 1176).

(2) القوة: إمكان الشيء حال عدمه، ويقابلها الفعل، وهو: التحقق والحصول والثبوت. وقال الصبان: المراد بالقوة هنا إمكانُ حصول الشيء مع عدمه أو وجوده، فهي أعمُّ مطلقا من الفعل، وتُفَسَّر أيضا بإمكان حصول الشيء مع عدمه، فتكون مباينة له اهـ.




الماهية، والنوع تمامُها فلا يكون خارجًا عنها، ومنهم من جعله عرضيا بناء على أن العرضي ما ليس بذاتي، أي: ما ليس بجزء للماهية، والنوع تمامُها فليس بجزئها، ومنهم من جعله قسيما لهما، بأن جعل الذاتي جزء الماهية، والعرضيَّ ما خرج عنها، والنوعُ تمامُها، فلا هو جزؤها ولا هو خارج عنها، فكان واسطة وقسما ثالثا.

2 - **الجنس**: وهو جزء الماهية الأعم، أي: الصادق عليها وعلى غيرها، ويقع في جواب (ما)، كالحيوان في جواب: ما الإنسان؟

ويرسمه المنطقيون أيضا بأنه: الكلي المقولُ على كثيرين مختلفين بالحقيقة[1] في جواب (ما هو).

كالحيوان في جواب: ما هو الإنسان والفرس والجمل والأسد؟

فالأربعة المذكورة حقائقُ متباينة، وهذا معنى (مختلفين بالحقيقة)، وجميعُها حيوان، فيصح حملُه عليها جميعا، لأنه أعمُّ منها، فهو جنسُها، أي: المعنى الكليُّ الذي تشترك فيه جميعا، وهي أنواعُه، والنوعُ أخصُّ من جنسه[2]، لأنه متركب من الجنس وزيادة وهي الفصلُ المميز للذاتِ عن مشاركاتها في الجنس كما سيجيء.



وأنت بهذا تتبين أن تسمية الكليِّ جنسا ليست لذات الكلي، وإنما باعتبار جزئياته المشترِكة فيه، فهو جنسٌ لها لا لذاته.

وأما النوع فيقولون في رسمه: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة[3] في جواب (ما هو).

(1) «بالحقيقة» أي: فيها أو بسبب اختلاف الحقيقة، فالباء بمعنى «في» أو سببية. أفاده الباجوري.

(2) ولهذا فإن عدم النوع لا يستلزم عدم الجنس، وأما الجنس فعدمه يلزم منه عدم النوع، قال ابن حزم: واعلم أن بعض النوع لو توهم معدوما لم يعدم الجنس، ألا ترى لو عدم البياض لم يعدم اللون لأنه يبقى السواد والخضرة والحمرة وغير ذلك، وكذلك لوعدم الإنسان لم يعدم الحي، لأنه يبقى الخيل والدجاج وغير ذلك، وكذلك لو عدم الجنس لعدمت جميع الأنواع البتة اهـ.

(3) ولهذا يقولون في رسمه أيضا: هو الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة.





ويسمى نوعا حقيقيا، كالإنسان، فإنه مقولٌ على زيد وعمر وبكر وغيرها في جواب ما هو، وهذه ليست مختلفةً بالحقائق، بل بالعدد.

وقولُهم (المقول) أي: المحمولُ حملَ مواطأة[1]، قال الشيخ السنوسي: لفظُ المحمول والمقول مترادفان في اصطلاح هذا الفن اهـ، والمرادُ: صالحٌ لأن يقال ويحمل، لا أنه مقولٌ بالفعل، فإن الكلي عامٌّ يشمل ما لا أفرادَ له خارجا، وما له أفرادٌ، وما له فردٌ واحد، إلى آخر التقسيمات السابقة.

والمراد بالكثيرين في تعريف الجنس الأنواع، وفي تعريف النوع الأشخاص.

وسمي النوع حقيقيا لأنَّ منشأَ نوعيته هو الحقيقةُ المتحدة في أفراده، وأما النوع الإضافي، فهو الماهية المقولُ عليها وعلى غيرها الجنسُ في جواب (ما هو) قولًا أوَّليا، وإنما سمي هذا النوعُ بالإضافي لأنه لا بد لنوعيته من اندراجه مع نوع آخر تحت جنس فيكون مضائفا له.

وقالوا في رسم النوع الإضافي (قولا أوليا) احترازا عن الصِّنْف، وهو النوعُ المقيَّدُ بقيدٍ عَرَضِيٍّ، كالإنسان الرومي[2]، فإنه كليٌّ يقال عليه وعلى غيره الجنسُ، فإنه

(1) قال الباجوري: إن قلت: كونُ الجنسِ جزءً للماهية مع كونه مقولاً عليها غيُر معقول، لأن الجزء متقدمٌ على الكلِّ في الوجودين أعني الذهنيَّ والخارجي، والمحمول لا بد أن يكون متحدا مع الموضوع في الوجود الخارجي، قلت: أجاب عن ذلك السعد بأنه ليس المراد أنه جزء من الماهية وصادق عليها من حيثية واحدة، بل المراد أنه جزء منها من حيث اشتراط أن لا يدخل فيه الفصل، ولا شك أنه متقدم عليها من هذه الحيثية، وصادق عليها من حيث إنه لا يشترط فيه ذلك، فهو جزء منها باعتبار وصادق عليها باعتبار آخر، مثلا: الحيوان إن أخذ بشرط أن لا يدخل فيه الناطق فهو جزء من ماهية الإنسان، وإن أخذ لا بهذا الشرط فهو صادق عليها، وانظر هل يأتي مثلُ هذا الإشكالِ والجوابِ في الفصل أيضا اهـ.

(2) قال التهانوي: الصنف عند المنطقيين هو النوعُ المقيَّد بقيدٍ كليٍّ عرضي، كالتركي والهندي، كما في «شرح الوقاية» في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق. قال في «شرح الطوالع» في بحث القياس: اعلم أن الجزئيات المندرجة تحت الكلي إما أن يكون تبايُنُها بالذاتيات أو بالعرضيات أو بهما، والأول يسمى أنواعا، والثاني أصنافا، والثالث أقساما انتهى. فعلى هذا: الصنفُ كليٌّ مقولٌ على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات، والمآلُ واحد اهـ.




إذا سئل عن التركي والفرس بـ «ما هما»؟ كان الجواب: الحيوان، لكن قولُ الجنس على الصنف ليس بأوَّليٍّ بل بواسطة حمل النوع عليه[1].

(تنبيه): عرفتَ أنَّ الجنسَ جزءُ الماهية الأعم، قال ابن تيمية: وأما تسميةُ الصفةِ جزءًا، فسببُ ذلك أنها أجزاءٌ في التصوُّرِ الذهني وفي اللفظ، فإنك إذا قلتَ: جسمٌ حساسٌ نامٍ متحركٌ بالإرادة ناطق، كان هذا المجموعُ لفظُه ومعناه مركَّبًا من هذه الألفاظ ومعانيها، وتلك من أجزاء هذا المركب اهـ.

وقال أيضا: إنَّ ما يَدَّعونه من تركيب الأنواع من الأجناس والفصول إنما هو تركيبٌ في الأذهان لا حقيقةَ له في الأعيان، قال: فليست الصفاتُ جواهرَ موجودةً في الخارج لها أجزاء كأجزاء الأجسام المركبة، وإنما هي صفاتٌ قائمةٌ بالموصوف، يمتنع تقدُّمُ شيءٍ منها على الموصوف، ولكن إذا قيل في الإنسان: هو جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق - فهنا قد يَتصور الذهنُ هذه الأمور، ويُعَبِّرُ عنها، فكلُّ واحدٍ منهما جزءٌ من الجملة التي في ذهنه ولسانه، والجملةُ التي في ذهنه ولسانِه مركبةٌ من هذه الأجزاء، لا أنَّ الإنسانَ الموجودَ في الخارج مركبٌ من هذه الأجزاء، وأنها متقدِّمَةٌ عليه، أو أنها جواهر، فإنَّ هذا كلَّه مما يُعلَم بصريح العقل أنه باطل اهـ.

وذلك أنَّ الجنسَ والفصلَ كِلَاهما كُلِّيٌّ، قال ابن تيمية: والكليُّ إنما يكون كليا في الأذهان لا في الأعيان، فليس في المخلوقات ما هو مركَّبٌ مما به الاشتراكُ ومما به الامتياز، بل كلُّ موجودٍ فإنه مختصٌّ بصفاته القائمة به كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيرُه فيها اهـ.

وأَرْجَعَ غَلَطَ مَن توهم التركيبَ في الخارج إلى أنهم رأوا الإنسانَ يشابه غيرَه من

---

(1) قال التهانوي: فائدة: النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه فإنهما يتصادقان معا في النوع السافل ويصدق النوع الحقيقي فقط في البسائط والإضافي فقط في الأجناس المتوسطة، ومنهم من ذهب إلى أن الإضافي أعم مطلقا من الحقيقي محتجا بأن كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها، وهي أجناس، فكل حقيقي إضافي اهـ.







الحيوانات في الحيوانية ويختص عنه بالنطق، والفرس يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص بالصهيل، فقالوا: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاهل أو من الحيوانية والصاهلية، وهكذا في سائر الأنواع، وظنوا أنَّ هذا التركيبَ له تأثيرٌ في الخارج، قال: وهذا غَلَطٌ عظيم... ومِن أقرب ما يُعرف به ذلك أنْ يقال: الإنسانُ الموجود في الخارج مركَّبٌ من عَرَضَيْن أو من جوهرين؟ فقولُكم: الحيوانية والناطقية، أو الحيوان والناطق: أتريدون به أعراضا هي صفاتٌ تقوم بالإنسان أم جواهر هي أعيان قائمة بأنفسها؟ فإن قلتم: أعراضا، تبين فسادُ قولِكم، فإنَّ الإنسانَ الموجودَ جوهرٌ قائم بنفسه، والجواهر لا تكون مركبة من الأعراض، ولا تكون الأعراض سابقةً عليها ولا مادةً لها، فإنَّ الأعراضَ قائمةٌ بالجوهر مفتقِرةٌ إليه حالَّةٌ فيه، وهو موضوعٌ لها في اصطلاحكم، والموضوعُ هو المحل المستغني في قوامه عن الحالِّ فيه، فإذا كان الإنسانُ عندكم مستغنيا في قوامه عن أعراضه، امتنع أن تكون هي مادته وأجزاءه المقومة له وأن يكون مركبا منها. وإن قلتم: بل الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما، والإنسانُ مركب منهما، كان هذا معلومَ الفسادِ بالضرورة، فإنَّا نعلم أنَّ الإنسانَ هو الحيوان الناطق، وهو الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة الناطق، والفرس هو الحيوان الصاهل، وهو الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة الصاهل، ليس في الإنسان جوهرٌ هو حيوان وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حساس، وجوهر هو نامٍ، وجوهر هو متحرك بالإرادة، بل هذه أسماء للإنسان الواحد، كلُّ اسمٍ منها يدل على صفةٍ من صفاته، فالمسمى الموصوفُ بها جوهرٌ واحد لا جواهرُ متعددة، فتبين أنَّ قولَكم: إنَّ الإنسان الموجودَ في الخارج مركَّبٌ من هذا وهذا، قولٌ باطل كيفما أردتموه اهـ[1].




---

(1) وقال في «درء تعارض العقل والنقل»: فإذا قال القائل: الإنسان مركب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية. قيل له: أتعني بذلك الإنسان الموجود في الخارج، وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أو تعني الإنسانَ المطلق من حيث هو هو؟ فإن أراد الأول، قيل له: هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وغيرُهما، إذا قلت: هو مركب من هذين الجزأين، فيقال لك: الحيوان والناطق جوهران





(**تنبيه ثان**): اعلم أن الكلي عندهم على ثلاثة أقسام:

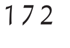
1 - **منطقي**: وهو مفهومُه المعرَّفُ بقولنا: الذي لا يمنع نفسُ تصور مفهومه من صدقه على كثيرين، من غير اعتبار شيءٍ مخصوصٍ من ما صَدَقاتِه، وسمي منطقيا للبحث عنه في المنطق.

2 - **وطبيعي**: وهو ما صدق عليه هذا المفهوم[1]، كحيوان وإنسان وفرس، وسمي طبيعيا لأنه طبيعةٌ من الطبائع وحقيقةٌ من الحقائق.

قائمان بأنفسهما. فإذا قلت: هما جزءان للإنسان الموجود في الخارج، لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، غير الإنسان المعين، وهذا مكابرة للحس والعقل. وإن قال: أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق. قيل له: هذا معنى صحيح، لكن تسميةُ الصفات أجزاء، ودعوى أن الموصوف مركب منها، وأنها متقدمة عليه، ومُقَوِّمة له في الوجودين الذهني والخارجي، كتقدم الجزء على الكل، والبسيط على المركب، ونحو ذلك مما يقولونه في هذا الباب: هو مما يعلم فسادُه بصريح العقل. وإن قال: هو مركب من الحيوانية والناطقية. قيل له: إن أردت بالحيوانية والناطقية: الحيوان والناطق كان الكلام واحدا. وإن أردت العرضين القائمين بالحي الناطق، وهما: صفتاه، كان مضمونُه أنَّ الموصوف مركَّبٌ من صفاته، وأنها أجزاء له، ومقومة له، وسابقة عليه، ومعلومٌ أنَّ الجوهر لا يتركب من الأعراض، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقةً له في الوجود الخارجي. وإن قال: أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك. قيل له: إن الإنسان من حيث هو هو لا وجودَ له في الخارج، بل هذا هو الإنسانُ المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، فقد جعلتَ المركب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يُقدرها الذهن، فإذا قدرتَ في النفس جسما حساسا متحركا بالإرادة ناطقا، كان هذا المتصوَّر في الذهن مركبا من هذه الأمور، وإن قدرتَ في النفس حيوانا ناطقا كان مركبا من هذا وهذا، وإن قدرت حيوانا صاهلا كان مركبا من هذا وهذا. وإن قلت: إنَّ الحقائق الموجودة في الخارج مركبةٌ من هذه الصور الذهنية، كان هذا معلومَ الفساد بالضرورة. وإن قلت: إن هذه مطابِقة لها وصادقة عليها، فهذا يكون صحيحا إذا كان ما في النفس علما لا جهلا. وقد بُسِط الكلامُ على هذا في غير هذا الموضع، والمقصودُ هنا أن من سَوَّغَ جَعْلَ الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين، كان كلامُه مستلزما أن يجعل وجودَ الحقائق المتنوعة وجودا واحدا بالعين، بل هذا أولى، لأنَّ الموجوداتِ مشتركةٌ في مسمى الوجود، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة وأنها نفسُ الذات العالمة القادرة، كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحدٌ أولى وأحرى. وهذه الحجة المبنية على التركيب هي أصلُ قول الجهمية نفاةِ الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، ويسمون ذلك التوحيد اهـ.

(1) فالكلي الطبيعي هو مصدوقُ الكلي المنطقي، أي: ما يصدق عليه الكليُّ المنطقي ويحمل عليه،









3 – **وعقلي**: وهو المجموع المركب من المفهوم وماصَدَقِه، وسمي عقليا لأنه لا وجودَ له إلا في العقل. قال الدسوقي: والمنطقيُّ أيضا لا تحقُّقَ له إلا في العقل[1]، ولا يقال: يلزم من ذلك أن يسمى المنطقي عقليا، لأنَّ علةَ التسمية لا تقتضي التسمية اهـ، أي: لا يجب اطِّرادُها كما قال العطار.

قال السعد: المفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا، ومعروضُه طبيعيا، والمجموع عقليا.

قال الجرجاني: إن مفهوم الحيوان، وهو الجوهر القابل للأبعاد النامي الحساس المتحرك بالإرادة، أمرٌ يعرض له في العقل حالةٌ اعتبارية هي كونُه غيرَ مانعٍ من الشركة، ونسبةُ هذا العارض المسمى بالكلية إلى ذلك المعروض في العقل كنسبة البياض العارض للثوب في الخارج إليه، فإذا اشتُق من البياض الأبيضُ المحمولُ بالمواطأة على الثوب، كان هناك معروضٌ هو الثوب، وعارضٌ هو مفهوم الأبيض، ومجموعٌ مركب من المعروض والعارض، كذلك إذا اشتُق من الكلية الكليُّ المحمول بالمواطأة على الحيوان، كان هناك أيضا معروضٌ هو مفهوم الحيوان، وعارض هو مفهوم الكلي، ومجموع مركب من المعروض والعارض اهـ.

وقد اختلفوا في الكلي الطبيعي هل له وجودٌ وتحقُّقٌ في الخارج أم لا؟

قال العطار على «الخبيصي»: وقد استدل (القطب) الرازي في شرح الرسالة على وجوده بأنه جزءٌ من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزءُ الموجودِ موجود، ورَدَّه المصنف (السعد) في شرحه عليها بأنَّا لا نسلم أن المطلق جزءٌ خارجيٌّ من الشخصِ بل ذهنيٌّ، والجزءُ الذهني لا يجب وجودُه في الخارج، وأيضا لو كان المطلق



بأن يقال مثلا: الحيوانُ كليٌّ، ولهذا يقال أيضا: الكلي الطبيعي هو الحقيقة الكلية المعروضة للكلي المنطقي، أي: التي يعرض لها الكليُّ المنطقي ويُحمل عليها.

(1) قال التهانوي: اعلم أنَّ الكلي المنطقي من المعقولات الثانية، ومِن ثَمَّ لم يذهب أحدٌ إلى وجوده في الخارج، وإذا لم يكن المنطقي موجودا، لم يكن العقلي موجودا اهـ.





جزءا خارجيا من الأشخاص، وهو معنًى واحد، لزم اتصافُه بصفاتٍ متضادة[1]، ووجودُه في زمانٍ واحد في أمكنة مختلفة، لأنَّ حصول الكلي في الخارج في المكان يوجب حصولَ أجزائه الخارجية فيه، والحقُّ أن الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج بمعنى أن في الخارج شيئًا يصدُق عليه الماهية التي إذا اعتُبر عروضُ الكلية لها كانت كليا طبيعيا، كزيد وعمرو، وهذا ظاهر[2]، وإليه أشار الشيخ بقوله: إن الطبيعة التي يعرض الاشتراكُ لمعناها في العقل موجودةٌ في الخارج، وأما كونُ الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبارِ عروضها لها موجودةٌ، فلا دليلَ عليه، بل بديهةُ العقل حاكمةٌ بأنَّ الكليةَ تنافي الوجودَ الخارجي اهـ.

وقال ابن تيمية: فإن قيل: يلزم من وجود الجزئي وجودُ الكلي، أو قيل: المطلق جزءُ المعيَّن، فإنْ أريد بذلك أنه يوجد جزئيا معينا، فإنَّ ما هو مطلقٌ في الذهن إذا وُجد في الخارج كان معيَّنا، فهذا حقٌّ، قال: وأما إن إريد بذلك أن المطلق الذي لا يمنع تصوُّرُه من وقوع الشركة فيه هو نفسُه جزءٌ من هذا المعين مع كونه كليا، فهذا مكابرةٌ ظاهرة، ونفسُ تصوُّرِه كافٍ للعلم بفساده، فإنَّ الجزئي من معينٍ خاصٌّ، والكلي أعمُّ وأكثر منه، فكيف يكون الكثيرُ بعضَ القليل[3] اهـ.



---

(1) قال ابن تيمية: ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعين ليس فيه شيءٌ من الإنسان المعين الآخر، بل كلٌّ منهما مختصٌّ بذاته وصفاته، ولم يشتركا في شيءٍ ثابت في الخارج أصلا، ولهذا يكون أحدُهما موجودا مع عدم الآخر وبالعكس، ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس، ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس اهـ.

(2) ولهذا قال في «التهذيب»: والحقُّ وجودُ الطبيعيِّ بمعنى وجودِ أشخاصه اهـ، وهو ظاهر في أن الكلية تنافي الوجودَ الخارجي، فالوجودُ للجزئيات المعينات، وأما الكليات فلا حظَّ لها من الوجود الخارجي لا استقلالا ولا تبعا وضمنا، خلافا لما قرر به الخبيصي عبارة التهذيب، وقد نبه الدسوقي والعطار على أن توجيهه للعبارة مخالفٌ لظاهرها. وقول السعد (والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه) مثل قول ابن تيمية: والتحقيق أنه يوجد في الخارج لكن معينا مشخصا، فلا يوجد في الخارج إلا إنسانٌ معين وفيه حيوانية معينة وناطقية معينة، ولا يوجد فيه (أي: في الخارج) إلا علم معين وخبر معين اهـ.

(3) قال ابن تيمية: الحقيقة المجردة المطلقة إذا كانت كلية، والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه،






وقال الدسوقي على «الخبيصي»: والحاصل أن الكلي الطبيعي لا وجودَ له في الخارج استقلالا باتفاق[1]، لأن الموجود في الخارج لا يكون إلا جزئيا، واختُلف هل له وجودٌ في خارج الأعيان في ضمن أفراده، فيكون وجودُه في الخارج تبعًا، لأنه جزءٌ للأفراد الموجودة، وجزء الموجود موجود، وهذا قولُ جماعةٍ، وتَبِعَهم الشارح (الخبيصي)، وذهب آخرون إلى أن الكلي الطبيعي لا وجود له لا استقلالا ولا تبعا، واختاره بعضُ المحققين قائلا: لا نسلم أن الكلي جزءٌ للجزئي الموجود في الخارج، إذ لو كان جزءا له للزم أن يَحُلَّ الشيءُ الواحد في أمكنة متعددة في آنٍ واحد، لأن الحيوان الكلي متحقق في زيد وعمرو وبكر المختلفي المكان والأوصاف، فيلزم أنه موجود في المشرق والمغرب وأنه أسود وأبيض وطويل وقصير وحي وميت، وهذا باطل، فلذا كان التحقيق أن الكلي الطبيعي أمرٌ اعتباري لا وجودَ له خارجا أصلا، والموجودُ في الخارج جزئياتٌ على صورة الكلي المرتسمةِ في العقل اهـ[2].



قال ابن تيمية: وفصلُ الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئيٌّ معين، ليس في الخارج ما هو مطلقٌ عام مع كونه مطلقا عاما، وإذا وجد المعين الجزئي فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة، فالمطلق إذا قيل: هو جزء من المعين، فإنما يكون جزءا بشرط أن لا يكون مطلقا عاما، والمعنى

وكانت جزءا من المعين – كان في كل معينٍ كلياتٌ كثيرة، لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، فيكون في كل إنسان معين حيوانٌ كلي، وناطق كلي، وإنسان كلي، وجسم كلي، وحساس كلي، وقائم بنفسه كلي، وجوهر كلي وموجود كلي، ومخلوق كلي، وآكل كلي، وشارب كلي، ومتنفس كلي، وأمثالُ ذلك مما يمكن أن يوصف به الإنسان، ومن المعلوم بصريح العقل أن الكلي الذي قد يعم جزئياتٍ كثيرة لا يكون بعضَ جزئيٍّ واحد، فإنَّ الكثير لا يكون بعضَ القليل وجزءَه، ولا يكون ما يتناول أمورا كثيرة ويشملها ويعمها، أو يصلح لذلك، بعضَ واحدٍ لا يقبل العموم والشركة اهـ.

(1) قال البهاري في «سلم العلوم»: وأما المجردة فلم يذهب أحدٌ إلى وجودها في الخارج إلا أفلاطون، وهي المُثُل الأفلاطونية، وهذا مما يُشنَّع به عليه اهـ. ويأتي غيرَ بعيد نوعُ بيانٍ للمثل الأفلاطونية.

(2) وكذا قال الصبان: التحقيق أنه لا وجودَ للكلي مطلقا في الخارج على ما بسطه في «كبيره» اهـ، يعني الملوي في شرحه الكبير على سلم الأخضري.







أن ما يتصوره الذهن مطلقا عاما يوجد في الخارج لكن لا يوجد إلا مقيَّدا خاصا، وهذا كما إذا قيل: إن ما في نفسي وجد أو فعل أو فعلت ما في نفسي، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج أي: وجد ما يطابقها[1] اهـ.

واعلم أنهم قد صرحوا بأن هذا البحث -أعني وجودَ الكليات في الخارج- ليس من مسائل علم المنطق بل هو خارجٌ عن صناعتهم، قال الدسوقي: لأنه يُبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها توصل إلى مجهول، والتوصل المذكور لا يتوقف على الوجود في الخارج اهـ، وأما البحث في الوجود، فهو كما قال الرازي في شرح الرسالة: من مسائل الحكمة الإلهية الباحثة عن أحوال الموجود من حيث هو موجود اهـ، وقال العطار على «المطلع»: تحقيقُ هذا المبحث يطلب من العلم الطبيعي، ولذلك قال السيد: إن البحث عن وجود هذه الكليات في الخارج خارجٌ عن هذه الصناعة اهـ.

ولهذا فإنَّ ابن سينا في «منطق الشفاء» لَمَّا تكلم في شأن الكلي وبَيَّنَ أنه «المعنى الذي المفهومُ منه في النفس لا تمتنع نسبتُه إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة»[2]، قال: ولا عليك -من حيث أنت منطقيٌّ- أنه كيف تكون هذه النسبة، وهل لهذا المعنى -من حيث هو واحدٌ مشترَك فيه- وجودٌ في ذوات الأمور التي جعلت لها

---

(1) وقال أيضا: إن ما في الخارج ليس بكليٍّ أصلا، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص، وإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، فمعناه أن ما هو كليٌّ في الذهن هو مطابِقٌ للأفراد الموجودة في الخارج مطابَقةَ العام لأفراده، والموجود في الخارج معينا مختصٌّ ليس بكلي أصلا، ولكن فيه حصةٌ من الكلي، وما في الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد في الخارج، كما يقال: فعلت ما في نفسي، وفي نفسي أمور أريد فعلها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾، وقول عمر: كنت زورت في نفسي مقالة أحببت أن أقولها، ونظائره كثيرة. والكلي إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا لا يكون كليا، فكونُه كليًّا مشروطٌ بكونه في الذهن اهـ.

(2) وقد قال قبلُ في شأن الكلي أيضا: هو المعنى الذي لا يمتنع في الذهن من حيث تصوره اشتراك الكثرة فيه على السوية، بأن يقال لكل واحد منهم إنه هو اشتراكا على درجة واحدة، مثل قولنا: الإنسان، فإن له معنى في النفس، وذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخالد على وجه واحد، لأن كل واحد منهم إنسان اهـ.




شركة فيه، وبالجملة وجود مفارق وخارج غير الذي في ذهنك أو كيف حصوله في الذهن، فإن النظر في هذه لصناعة أخرى أو لصناعتين اهـ [1]، ولعله يقصد بالصناعتين الطبيعي والإلهي.

والحاصل أن المنطقي لا يبحث في الوجود، ولهذا فإن ابن النفيس في «شرح الوريقات» لَمَّا عقد كتابا للمقولات (وهي أقسام الموجودات)، قال: وليس من المنطق، إذ لا نظرَ للمنطقي في الحقائق الوجودية، وإنما ذكره المعلِّم لتَكْثُرَ عند المتعلِّم الأمثلة، فاقتدينا به[2] اهـ.

وينقسم الجنس إلى قسمين:

أ – جنس **قريب**: إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركاتها هو الجواب عنها وعن كلِّ مشاركاتها، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جوابٌ عن الإنسان وعن بعض ما يشاركه في الحيوانية كالفرس مثلا، وكذلك جواب عنه وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية، كالفرس والغنم والبقر ونحوها.

ب – وجنس **بعيد**: إن لم يكن الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركاتها هو الجواب عنها وعن كل مشاركاتها، كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يقع جوابا عن الإنسان وعما يشاركه في الجسم النامي فقط كالنباتات، لا عما يشاركه في

(1) وانظر: تعليق محمد عبده على «البصائر النصيرية» (ص44 – 45).

(2) قال ابن تيمية: وهم يقسمون الوجود: إلى جوهر وعرض، والأعراض يجعلونها تسعة أنواع، هذا هو الذي ذكره أرسطو وأتباعه، يجعلون هذا من جملة المنطق، لأن فيه المفردات التي تنتهي إليها الحدودُ المؤلَّفة، وكذلك مَن سلك سبيلَهم ممن صنف في هذا الباب كابن حزم وغيره. وأما ابنُ سينا وأتباعُه فقالوا: الكلام في هذا لا يختص بالمنطق، فأخرجوها منه، وكذلك مَن سلك سبيلَ ابنِ سينا كأبي حامد والسهروردي المقتول والرازي والآمدي وغيرهم. وهذه هي المقولات العشر التي يعبرون عنها بقولهم: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، ومتى، والإضافة، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل اهـ. قلت: أبو حامد في «المعيار» لم يخرجها بل بحثها في (كتاب أقسام الوجود وأحكامه) منه. (وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار: 59).





الحيوانية، فإذا قيل: ما الإنسان والفرس، فلا يقع، مع كونهما متشاركَيْن في الجسم النامي، لأنه ليس تمامَ المشترَك بينهما، والسؤالُ بـ «ما هما» عن شيئين طلبٌ لتمام الماهية المشتركة بينهما، فالفرس لم يُشارِكِ الإنسانَ في الجسم النامي فقط بل يشاركه في الحيوان الذي هو عبارةٌ عن الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فلا يقع الجسم النامي في الجواب.

ومن هنا فإن الجنس القريب هو تمامُ الماهية المشتركة بين مختلفين بالذات المقولة في جواب (ما هو).

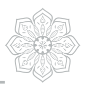
وأنت ترى أن الجنس القريب وإن كان يشارك الجنسَ البعيد في كون كلٍّ منهما أعمَّ من الماهية المعرَّفة، وذلك شرطُ الجنس كما سلف، إلا أن الجنس القريب يكون أخصَّ من البعيد، فهو أقلُّ أفرادا منه، ومن هنا كانت المشاركات للماهية فيه أقل، ولا ريب أنه كلما قَلَّ الاشتراكُ كلما قَرُبَ تصوُّرُ الحقيقة، فأنت بعلمك حقيقةَ الحيوان تكون أقربَ إلى معرفة الإنسان منك بعلمك حقيقةَ الجسم النامي كما لا يخفى، وكلما كثرت الأفرادُ المشاركة للماهية كلما كان تمييزُها عن غيرها أصعب وأعسر، وهذا ظاهرٌ أيضا.

قال الغزالي: ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حد الإنسان: «جسم ناطق مائت»، وإن كان ذلك مساويا للمطلوب، بل نقول: «حيوان»، فإنَّ الحيوانَ متوسِّطٌ بين الجسم والإنسان، فهو أقربُ إلى المطلوب من الجسم، ولا نقول في حد الخمر: «إنه مائع مسكر»، بل نقول: «شراب مسكر»، فإنه أخصُّ من المائع وأقربُ منه إلى الخمر اهـ.

ومثال الجنس القريب والبعيد أيضا: القول واللفظ بالنسبة للكلمة، فإنَّ ابنَ هشام في أول «القطر» لم يأخذِ اللفظَ جنسا في تعريف الكلمة بل عدل عنه إلى القول، فقال في تعريفها: «الكلمة: قول مفرد»، ثم قال في «شرحه»: فإن قلت: فلِمَ لا اشترطتَ في الكلمةِ الوضعَ كما اشترط من قال: «الكلمة: لفظٌ وُضِعَ لمعنى





مفرد»؟ قلت: إنما احتاجوا إلى ذلك لأَخْذِهم اللفظَ جنسا للكلمة، واللفظُ ينقسم إلى موضوعٍ ومهمَل، فاحتاجوا إلى الاحتراز عن المهمل بذكر الوضع، ولَمَّا أخذتُ القولَ جنساً للكلمة، وهو خاصٌّ بالموضوع، أغناني ذلك عن اشتراط الوضع.

فإن قلت: فلِمَ عَدَلْتَ عن «اللفظ» إلى «القول»؟ قلت: لأنَّ اللفظَ جنسٌ بعيدٌ، لانطلاقه على المهمل والمستعمل كما ذكرنا، والقولُ جنسٌ قريب، لاختصاصه بالمستعمَل، واستعمالُ الأجناسِ البعيدة في الحدود معيبٌ عند أهل النظر[1] اهـ، والمراد بهم علماءُ المنطق كما قال السُّجاعي محشيا عليه.

وأنت ترى أن الجنس البعيد (وهو اللفظ) مشاركاتُ الكلمة فيه أكثرُ من مشاركاتها في الجنس القريب (وهو القول)، وذلك لكون اللفظ أعم، والأعم تكون أفراده أكثر، ولذلك قال الفِيشي في حاشيته على شرح القطر: المراد بـ«البعيد» ما كان كثيرَ الأفراد، والقريبُ عكسه اهـ.



(تنبيه): قدمنا أن تسمية الكليِّ جنسا ليست لذات الكلي، وإنما باعتبار جزئياته المشتركة فيه، فهو جنسٌ لها لا لذاته، أي: نحن سميناه جنسا عندما اعتبرناه بها ووجدناه أعم منها، فهو على هذا جنسٌ بذلك الاعتبار، ولا يمنع أن لا يكون جنسا باعتبارٍ آخر، كأن نعتبره بشيءٍ أعمَّ منه لا أخص، فيكون بذلك الاعتبار نوعًا لا جنسا.

قال ابن سينا في «منطق المشرقيين»: ومن المعلوم أن الشيء ربما كان جنسا لشيء ونوعا لشيء، مثل «الحيوان»، فإنه نوعٌ من الجسم، وجنسٌ للإنسان اهـ.

---

(1) وهكذا قال أبو حيان في «شرح التسهيل»: قوله «لفظ» جنس يشمل المحدودَ وغيرَ المحدود، وهكذا شأنُ الحدود، تبدأ أولا بالجنس، ثم تأتي بالفصل، لكن المصنف (وهو ابن مالك) أخذ جنسا أبعد، وترك جنسا أقرب، وهو «القول»، إذ اللفظ ينطلق على المهمل كـ«ديز» مقلوب «زيد»، و«رفعج» مقلوب «جعفر»، وينطلق على الموضوع، فلو أَخذ الجنسَ الأقرب كان أحسن، فكان ينبغي أن يقول: الكلمة قول اهـ.







وقال في «منطق الشفاء»: الجنس منه ما يكون جنسا، ولا يصلح أن ينقلب باعتبارٍ آخَرَ نوعا، إذ لا يكون فوقَه جنسٌ أعمُّ منه، ومنه ما يصلح أن يكون نوعا باعتبارٍ آخَرَ إذ يكون فوقه جنسٌ أعمُّ منه، وكذلك النوع منه ما يكون نوعا ولا يصلح أن ينقلب جنسا، إذ لا يكون تحته نوع أخص منه، ومنه ما يصلح أن ينقلب جنسا باعتبار آخر، إذ يكون تحته نوع أخص منه.

فنرتب للجنس مراتب ثلاثا: جنسٌ عالٍ ليس بنوعٍ ألبتة، وجنس متوسط هو نوع وجنس وتحته أجناس، وجنس سافل هو نوع وجنس ليس تحته جنس.

وكذلك يكون في باب النوع: نوعٌ سافل ليس تحته نوع ألبتة، فليس بجنس ألبتة، ونوعٌ عالٍ تحت جنس الأجناس الذي ليس بنوع ألبتة، ونوعٌ متوسط هو نوعٌ وجنس، وجنسُه نوع.



والمثالُ المشهور لهذا هو من مقولة الجوهر، فإنَّ الجوهر جنسٌ لا جنسَ فوقه، وتحته الجسم، وتحت الجسمِ الجسمُ ذو النفس، وتحت الجسم ذي النفس الحيوانُ، وتحت الحيوان الحيوانُ الناطق، وتحت الحيوان الناطقِ الإنسانُ[1]، وتحت الإنسانِ زيدٌ وعمرو، فزيد وعمرو وأشكالُهما هي الأشخاص، والجوهرُ هو جنسُ الأجناس، إذ ليس فوقَه جنس، والإنسانُ هو نوعُ الأنواع، إذ ليس تحته نوعٌ[2]، وما بينهما أجناسٌ وأنواع متوسطة، فإنها بالقياس إلى ما تحتها أجناس، وبالقياس إلى ما فوقها أنواع، فإن الجسم نوعُ الجوهر وجنسٌ للجسم ذي النفس، والجسم ذو النفس نوعُ الجسم وجنسُ الحي، لأنه يعم النباتَ والحي، والحي نوع الجسم ذي النفس وجنس للحي الناطق لأنه يعم الحيوانات العجم والإنسان، والحي الناطق نوع الحي وجنس الإنسان، لأنه يعم الإنسانَ والمَلَك، فيكون الحي الناطق هو الجنس السافل، والجوهر

(1) لأنَّ المَلَكَ عنده حيوانٌ ناطق، ولهذا يزيد في حد الإنسان «المائت»، فيقول: هو الحيوان الناطق المائت.

(2) بل صنفٌ، وهو النوعُ المقيَّدُ بقيدٍ عَرَضيٍّ، كالإنسان الرومي.





هو الجنس العالي، والجسم وما يليه هو الجنس المتوسط، ويكون الجسم هو النوع العالي، ويكون الإنسان هو النوع السافل، ويكون الجسم ذو النفس وما يليه النوع المتوسط، ويكون الجوهر بالقياس إلى ما تحته جنس الأجناس والجنس العالي، وبأنه لا يقاس إلى ما فوقه يكون جنسا ليس بنوع، ويكون الإنسان بالقياس إلى ما فوقه نوع الأنواع والنوع السافل، وأما بقياسه إلى ما تحته فهو أنه نوع ليس بجنس اهـ.

(تنبيه ثان): ينبغي أن يعلم أن السؤال عن الشيء إما أن يكون عن حقيقته أو عن تمييزه عما التبس به، واللفظُ الموضوع للأول (ما) وللثاني (أي)، وهذا اصطلاحٌ للمناطقة، وإلا فيجوز لغةً السؤالُ بـ(ما) عن المميز كأن يقال: ما مميز الإنسان عما يشاركه في جنسه؟ وبـ(أي) عن الحقيقة كأن يقال: أي حقيقة هي للإنسان؟

والمسؤول عنه بـ(ما) منحصرٌ في أربعة: واحد كلي نحو: ما الإنسان، وواحد جزئي نحو: ما زيد، ومتعدد متماثل الماهية[1] نحو: ما زيد وعمرو، ومتعدد مختلفها نحو: ما الإنسان والفرس، والأجوبة عنها منحصرة في ثلاثة، لأن الجواب عن الأول بالحد، وعن الثاني والثالث بالنوع، وعن الرابع بالجنس.

وأما المسؤول عنه بـ(أي) فمنحصرٌ في شيئين: الفصلِ والخاصة، لأن السؤال بها إما عن المميز الذاتي أو العرضي اهـ من الملوي مع الصبان.

ولَمَّا كان قَصْرُ استعمالِ «ما» للسؤال عن حقيقة الشيء اصطلاحًا ومواضعةً لأهل المنطق، نَبَّهَ ابنُ عاشور في «تفسيره» على ذلك، لئلا يُتوهم ذلك أيضا في القرآن، فقال في تفسير قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾: «ماذا» استفهامٌ عن المنفَق (بفتح الفاء)، ومعنى الاستفهام عن المنفَقِ السؤالُ عن أحواله التي يقع بها موقعَ القبول عند الله، فإنَّ الإنفاقَ حقيقةٌ معروفة في البشر، وقد عرفها السائلون في الجاهلية، فكانوا في

(1) قال الشيخ محمد عليش على «المطلع»: قوله (وكثير متماثل الحقيقة) هذا خاصٌّ بالأفراد، إذ لا توجد حقيقتان متماثلتان اهـ.




الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون في الميسر، يقولون: فلان يتمم أيساره، أي: يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة، ويتفاخرون بإتلاف المال، فسألوا في الإسلام عن المعتَدِّ به من ذلك دون غيره، فلذلك طابق الجوابُ السؤالَ، إذ أجيب: ﴿قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، فجاء ببيانِ مصارف الإنفاق الحق، وعُرف هذا الجنسُ بمعرفة أفراده، فليس في هذا الجواب ارتكابُ الأسلوب الحكيم كما قيل، إذ لا يُعقل أن يَسألوا عن المال المنفَق بمعنى السؤال عن النوع الذي يُنفق من ذهب أم من ورِق أم من طعام، لأنَّ هذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراضُ العقلاء، إذ هم يعلمون أنَّ المقصد من الإنفاق إيصالُ النفع للمنفَق عليه، فيتعين أن السؤال عن كيفيات الإنفاق ومواقعه.

ولا يريبكم في هذا أنَّ السؤالَ هنا وقع بـ«ما»، وهي يُسأل بها عن الجنس لا عن العوارض، فإنَّ ذلك اصطلاحٌ منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيماتٍ مبنية على اللغة اليونانية، وأَخَذَ به السَّكَّاكي، لأنه يَحْفَل باصطلاح أهل المنطق، وذلك لا يشهد له الاستعمالُ العربي اهـ.

3 - **الفصل**: هو جزء الماهية المساوي، أي: الصادق على جميع ما يصدق عليه تمامُها.

كالناطق في تعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق.

وسمي فصلا لأنه يَفصِل النوعَ عن ما يشاركه في الجنس، قال الطوفي: شأنُ الحدود والتعريفات أن يوضع فيها الجنسُ الأقرب، ثم يميز بما يَفْصِلُ النوعَ المقصودَ عن غيره من أنواع ذلك الجنس اهـ.

قال ابن عاشور: الجنسُ هو مُمَيِّزُ الماهيةِ عما عداها من المواهي المغايرة لها تمامَ المغايرة حتى لا يَشتبهَ بعضٌ ببعض، كالحيوانية، فإنها تميز جنسَها عن النباتِ والمعدن، والغرضُ من ذكره في التعريف تشخُّصُ ما هو محلٌّ للصفات والأعراض من الماهية،







والفصلُ هو المميز للماهية عما يشابهها لمشاركته إياها في جنسها، كالنطق مثلا، المميز للإنسان عما يشاركه في الحيوانية ويشبهه فيها أتمَّ مشابهة اهـ.

قال القرطبي: قال الصادق المصدوق: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، فجعل الفصلَ بينه وبين نوعِه ما خُصَّ به من الوحي اهـ.

واعلم أنَّ الفصلَ له نسبةٌ إلى النوع، ونسبةٌ إلى الجنس –أي: جنس ذلك النوع–:

فأما نسبته إلى النوع: فبأنه مُقَوِّمٌ له، أي: داخلٌ في قوامه وجزءٌ له.

وأما نسبته إلى الجنس فبأنه مُقَسِّمٌ له، أي: مُحَصِّلُ قسمٍ له، فإنه إذا انضم إلى الجنس صار المجموعُ قسما من الجنس ونوعا له.

مثلا: «الناطق» إذا نُسب إلى «الإنسان» فهو داخلٌ في قوامه وماهيته، وإذا نسب إلى «الحيوان» صار حيوانا ناطقا، وهو قسمٌ من الحيوان.

والفصل **قسمان**:

أ – الفصل **القريب**: وهو ما يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس القريب كالناطق للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركه في الحيوانية.

ب – الفصل **البعيد**: وهو ما يميز الشيءَ عن مشاركاته في الجنس البعيد كالحساس للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركه في الجسم النامي.

والفصلُ يقع في جواب: (أي شيء هو في ذاته)، كالناطق في جواب: أي شيء هو الإنسان في ذاته؟ أي: حالةَ كونه مندرجا في ذاته. وقولهم (في ذاته) أي: في حقيقته وجوهره، يُخرِجُ الخاصة، لأنها وإن كانت مميِّزة للشيء، لكن لا في ذاته بل في عَرَضه.

4 – **الخاصة**: وهي الكلي الخارج عن الماهية الخاصُّ بها، ويقع في جواب (أي شيء هو في عرضه)، أي: حالة كونه مندرجا فيما يعرض له من الأمور الخارجة، كالضاحك في جواب أي شيء هو الإنسان في عرضه؟







5 - **العرض العام**: وهو الكليُّ الخارج عن الماهية الصادقُ عليها وعلى غيرها، كالمتحرك بالنسبة للإنسان. ولا يقع في جواب، والمراد الجوابُ المصطلَحُ عليه عند المنطقيين، وهو الجوابُ عن السؤال بـ(ما) أو (أي)، لأنه ليس ماهيةً لِمَا عرض له حتى يُقال في جواب ما هو، ولا مميزا له حتى يقال في جواب أي شيء، فلا ينافي أنه يقع في الجواب عن السؤال بـ(كيف) كأن يقال: كيف زيد؟ فيقال: صحيح، مثلا.

(**تنبيه**): قد عرفتَ مما سبق أن هذه الألقابَ لا تلزم هذه الكلياتِ لذاتها، وإنما بقياسها إلى أشياء أخرى، فهي أمورٌ إضافية تختلف بالاعتبار والإضافة إلى غيرها.

قال ابن سينا في «منطق الشفاء»: كل لفظٍ كليٍّ إما جنسٌ وإما فصل وإما نوع وإما خاصة وإما عرض عام، وهذا الذي هو جنسٌ ليس جنسا في نفسه، ولا بالقياس إلى كل شيء، بل جنسا لتلك الأمور التي تشترك فيه، وكذلك النوع ليس هو نوعا في نفسه، ولا بالقياس إلى كل شيء، بل بالقياس إلى الأمور التي هو أعمُّ منها، وكذلك الفصل إنما هو فصل بالقياس إلى ما يتميز به في ذاته، والخاصة أيضا إنما هي خاصة بالقياس إلى ما يعرض لطبيعته وحده، وكذلك العرض إنما هو عرض عام بالقياس إلى ما يعرض له لا وحده اهـ[1].

(**تنبيه ثان**): عرفت أن الجنس والعرض العام كلاهما أعمُّ من الماهية، والفرقُ بينهما كونُ الأولِ داخلًا في الماهية والثاني خارجا عنها، ومِثْلُه الفرقُ بين الفصل والخاصة مع اشتراكهما في كون كلٍّ منهما مساويًا للماهية، والجامعُ بين الكل: لزومُ الماهية وعدمُ تصوُّرِ الانفكاك عنها.

فقد يقال: ما الموجب للحكم على الوصف الملازم للماهية بأنه خارج عنها أو داخل فيها؟ وإلا فبالنسبة للإنسان مثلًا، يكون الحكمُ على الناطق بالدخول وعلى الضاحك بالخروج محضَ تحكُّم؟

---

(1) وانظر: البصائر النصيرية (ص46)، وشرح الوريقات (ص32 – 33).





قال القرافي: إنما يتعين الداخلُ من الخارج بأحد طريقين:

أحدهما: أن يُعلم عن واضع اللفظ أنه وَضع لأمرين، فيعلم أن كلَّ واحدٍ منهما داخلٌ في المسمى، وأن ما عداهما خارجٌ عنهما، كما فُهِم عن العرب أنهم وضعوا الإنسانَ للحيوان الناطق فقط، فلذلك كان الناطقُ داخلا والضاحك خارجا، فلو فُهِمَ عنهم أنهم وضعوا اللفظَ للحيوان والضاحك دون الناطق، كان الناطق خارجا خاصة، والضاحك داخلا فصلا، أو وضعوا الثلاثة كان كلٌّ واحدٍ منهما داخلا، وعلى هذا القانون.

الطريق الثاني: أن يخترع العقل ويَفْرِضَ حقيقةً مركبة من شيئين، فيكون ما عداهما خارجا عنها.

أما إذا لم يوجد فَرْضٌ عقلي ولا وضع لغوي، استد بابُ معرفةِ الداخل والخارج، فتأمل ذلك، فأكثرُ الناس ينكره ويقول: نحن نعلم أجزاءَ الحقيقة والمركبات وأجزاءَها في بعض المواضع بالضرورة، فُرِض وضعٌ أم لا، وقد دخل الغلطُ عليه مِن جهة أنَّ تلك المركبات إنما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الألفاظ، وتقرر في ذهنه مِن كل لفظٍ مسمًّى فيه أجزاءُ داخلة وما عداها خارجٌ عنها، ولَمَّا استكشف ذلك اعتقد أنه بالعقل، وإنما جاءه من جهة الوضع، فإذا قيل له: ما مسمى السكنجبين؟ يقول: له جزءان الخل والسكر، وأما نفعه للصفراء أو غير ذلك فأمورٌ خارجة، وذلك إنما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجبين لهذين الجزأين على الصفة المخصوصة، فلو فرضناه موضوعا لأربعين عقارا كان كلُّ واحدٍ منها داخلا في المسمى، أو وُضع للسكر وحده لم يكن الخلُّ داخلا، فهذا تحريرُ الداخل والخارج اهـ.

قال القاسمي: وبالجملة فالتمييز بينهما سهلٌ في المعاني اللغوية والمفهومات الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية، وأما التمييز بين الذاتي والعرضي في الماهيات الحقيقية فمتعذر أو متعسر اهـ.




وذلك أن الماهيات قسمان:

ماهيات حقيقية، كماهية الإنسان والفرس، ومعنى كونها ماهياتٍ حقيقيةً: أنها محققة الوجود خارجا، إما بوجود أفرادها في الخارج، أو بوجودها نفسِها بناءً على القول بوجود الكلي الطبيعي، وهذه الماهياتُ تعاريفُها تكون حدودًا ورسوما، فما كان بالذاتيات فحَدٌّ، أو بالعرضيات فرسم، وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية.

وأما الماهيات الاعتبارية، كحقائق الأمور الاصطلاحية، فلها حدود ورسوم أيضا، وتسمى حدودا ورسوما اسمية، لأنها بحسب الاسم.

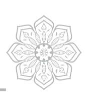
قال العطار: ثم إنَّ الاطلاعَ على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييزَ بينها عَسِرٌ جدا واصلٌ إلى حد التعذر كما نَقَلَ ذلك السيد في حاشية الشمسية عن ابن سينا، وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام، والفصل بالخاصة[1]، وأما الماهياتُ الاعتبارية، فأمرُ الفرق [فيها] سهلٌ، لأن طريق ذلك النقلُ عن الواضع، فما اعتبره داخلا في مفهوم المسمى الذي وضع له الاسمُ فذاتيٌّ، وما لا فعرضي اهـ.



وابنُ عاشور في «حاشية التنقيح» لم يرتَضِ فرقَ القرافي، وقرر أن الذي يُميز الذاتيَّ عن العرضي هو السبقُ إلى الذهن، حيث قال: الفرقُ بين الفصل والخاصة بالسبق إلى الأذهان، وذلك السبقُ هو جَعَلَ الفصلَ مقوِّمًا ومكونا للماهية حتى تمتاز عن غيرها عند جميع المخاطَبين في كل حال. واعلم أنَّ الفصلَ والخاصة كليهما من لوازم المواهي، ولكن امتاز الفصلُ بالسبق، إذ الماهية في الحقيقة هي مجموعُ الجنس والهيئة والطبيعة والشكل المخصوص، ولكن لمَّا عَسُرَ التعبيرُ عنها بعبارةٍ جامعة أخذوا أقربَ اللوازم للماهية وأشدَّها اختصاصًا بها فجعلوها تعريفا، كما قالوا: الحوت هو حيوان سابح اهـ.

(1) قال في «سلم العلوم»: والتحديد الحقيقي عسير جدا، فإن الجنس مشتبه بالعرض العام، والفصل بالخاصة، والفرق من الغوامض اهـ.



قلت: ويظهر من كلام ابن عاشور أنَّ سبب السبق إلى الذهن هو أقربيةُ اللازم للماهية وشدةُ اختصاصه بها، وهو ما يُعلِّل به بعضُهم جَعْلَ الفصل داخلا والخاصة خارجة، كما قال الشيخ المغنيسي في «شرح إيساغوجي»: ههنا قاعدة، وهي أنَّ نوعًا ما إذا كان له خواصٌّ مرتبة، كالناطق والمتعجب والضاحك، فأقدمُها يعتبر ذاتيا، لأنَّ الذاتيَّ أقدمُها[1]، فالناطق أقدم الخواص، لأنَّ اختصاصَ الناطق بالإنسان أقوى من اختصاص الضاحك، لأن اختصاص الضحك تابعٌ ومتفرع على اختصاص الناطق به، بناء على أنَّ الإنسان ما لم يتصف بالإدراك مطلقا وهو النطق، لم يتصف بالانفعال عند إدراك الأمور الغريبة وهو الضحك اهـ[2].

ولابن تيمية بَسْطٌ في هذه المسألة، وهو يرى أنَّ جَعْلَ بعضِ الصفات داخلةً في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة لا يعود إلى أمرٍ حقيقيٍّ ثابتٍ في نفس الأمر للموصوف، بل لا فرقَ إلا بمجرد الوضع والاصطلاح.




وقال: إنَّ العلمَ بوجود صفاتٍ مشتركة ومختصة حقٌّ، لكن التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضِها ذاتيا تتقوم منه حقيقةُ المحدود وبعضِها لازما لحقيقة

(1) ولهذا قال الساوي في الصفة العرضية للشيء: لا تكون داخلةً في ذاته بل توجد بعده، فقال محمد عبده: أي: لا يعتبرها العقلُ ثابتةً للماهية إلا بعد تمامها، كالكاتب بالقوة للإنسان، فإنَّ قابلية الكتابة شيءٌ يُثبته العقلُ للإنسان بعد اعتباره حيوانا متفكرا بالقوة، أي: ناطقا، ولا يمكن أن يتقدم وصفُ الكاتب بالقوة في التعقُّلِ على شيءٍ من الحيوانية أو التفكر بالقوة، فإنهما المنشأُ لكل استعدادٍ يُتصور للإنسان، وكلُّ استعداد يرجع إليهما أو إلى أحدهما اهـ.

وقد قال الساوي بعد ذلك: إن الذاتي متقدِّمٌ في التصور على ما هو ذاتي له، وهذا هو الوصف الذي لا يشاركه فيه شيءٌ من اللوازم اهـ، فالحيوان ذاتي للإنسان، وهو متقدم عليه في التصور، لأنه جزؤه، ومعرفة الجزء قبل معرفة الكل، أما الكاتب بالقوة فتصوره بعد تصور الماهية، كما تقدم للشيخ محمد عبده. (وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 819).

(2) مغني الطلاب (ص97)، كذا قال المغنيسي، وقيل: إن الأصوب أن يقال: بناءً على أن الإنسان ما لم يتصف بالإدراك مطلقا وهو النطق، لم يتصف بإدراك الأمور الغريبة وهو التعجب، ولا بالانفعال عند إدراكها وهو الضحك. والمشهور أن التعجب هو الانفعال المذكور، وأما الضحك فهو كيفيةٌ غيرُ راسخةٍ يحصل من حركة الروح إلى الخارج دفعة بسبب ذلك الانفعال. (سيف الغلاب:61 من هامش مغني الطلاب).





المحدود: تفريقٌ باطل، بل جميعُ الصفات الملازمة للمحدود -طردا وعكسا- هي جنسٌ واحد، فلا فرقَ بين الفصل والخاصة، ولا بينَ الجنس والعرض العام.

وقال: الفرقُ بين الحقائق لا يكون بمجرد أمرٍ وضعي، بل بما هي عليه الحقائقُ في نفسها، وليس بين ما سَمَّوه ذاتيا وما سموه لازما للماهية في الوجود والذهن فرقٌ حقيقي في الخارج، وإنما هي فروقٌ اعتبارية تتبع الوضعَ واختيارَ الواضع وما يفرضه في ذهنه، وحاصلُ ما عندهم أن ما يسمونه ماهيةً هي ما يتصوره الذهن، فإن أجزاء الماهية هي تلك الأمور المتصوَّرة، فإذا تصور جسما ناميا حساسا متحركا بالإرادة ناطقا أو ضاحكا وكلُّ جزء من هذه الأجزاء هو كان المعنى المتصور وكان داخلا في هذا التصور، وإن تصور حيوانا ناطقا كان أيضا كل منهما جزءا مما تصوره داخلا فيه، وكان ما يلزم هذه الصورةَ الذهنية مثل كونه حيا وحساسا وناميا هو لازما لهذا المتصوَّر في الذهن، فالماهية بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة، وجزؤها المقوم لها الداخلُ فيها الذي هو وصفٌ ذاتي لها بمنزلة المدلول عليه بالتضمن، واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بالالتزام، ومعلومٌ أن هذا أمرٌ يتبع ما يتصوره الإنسانُ سواء كان مطابقا أو غيرَ مطابق، ليس هو تابعًا للحقائق في نفسها.

وأصلُ غلَطِ هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فالإنسان إذا حدَّ شيئا كالإنسان مثلا بمن هو جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق، كان هذا القول له لفظ ومعنى، فكل لفظ من ألفاظه -له معنى من هذه المعاني- جزء هذا الكلام.

قال: ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعةً لتصوراتنا، بل تصوراتُنا تابعةٌ لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدَّما وهذا مؤخرا، يكون هذا في الخارج كذلك، وسائرُ بني آدم الذين لم يقلدوهم في هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديمَ والتأخير، ولو كان هذا فطريا لكانت الفطرةُ تدركه بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائرَ الأمور الفطرية، والذي في الفطرة أنَّ هذه اللوازمَ كلَّها لوازمُ للموصوف، وقد






تخطر بالبال وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الانسانُ أعلمَ بالموصوف، وإذا لم تخطر كان علمُه بصفاته أقل، أما أن يكون هذا خارجا عن الذات وهذا داخلا في الذات، فهذا تَحَكُّمٌ ليس له شاهدٌ لا في الخارج ولا في الفطرة اهـ.










الباب الرابع

في مقاصد التصورات

وهي التعريفات

- الفصل الأول: في حقيقة التعريف.
- الفصل الثاني: في أقسام التعريف.
- الفصل الثالث: في شروط التعريف.







الفصل الأول

في حقيقة التعريف

اعلم أن غرض المنطقي معرفةُ ما يُوصِل إلى التصور وهو القول الشارح، أو إلى التصديق وهو الحجة، ولكلٍّ منهما مقدمة، ولمَّا فُرِغ من مقدمة الأول فليكن بيانُه.

فالتعريفات جمع «**تعريف**»، ويقال له «**معرِّف**»، وهو: ما يستلزم تصوُّرُه تصوُّرَ المعرَّف أو امتيازَه عن غيره.

والمرادُ بالتصور الأول الخطورُ بالبال، وبالتصور الثاني الحصولُ عن جهل، بمعنى أنَّ حضورَ المعرِّف بالبال محمولًا على المعرَّف يلزم منه حصولُ معرفةِ الشيء المجهول، فإذا قيل: الإنسان هو الحيوان الناطق، فحضورُ الحيوان والناطق المعلومَين أوَّلًا محمولَيْن على الإنسان يلزم منه تصورُ حقيقة الإنسان المجهولة.

قال في «الحاشية الفتحية»: إنَّ حَمْلَ الشيء على شيءٍ قد يكون لإفادة التصديق بحال الموضوع وهو الأكثر، وقد يكون لإفادة تصوُّرِ الموضوع بعنوان المحمول كما في أقسام المقول في جواب (ما هو) و(أي شيء هو) اهـ، قال العطار: فقولُ مَن قال في تعريف التعريف: هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوُّرِه[1]، فيه إخراجُ القسم الأول

(1) قال في «سلم العلوم»: مُعَرِّفُ الشيءِ ما يُحمل عليه تصويرًا أو تفسيرا، والثاني اللفظي، والأول الحقيقي ففيه تحصيلُ صورةٍ غير حاصلة اهـ، قال شارحه: (تصويرا) أي: لأجل التصوير اهـ.





من الحمل بقيدِ (لإفادة تصوره)، وأما الحملُ الذي يراد منه إفادةُ اتصاف الموضوع بصفةٍ يجهل المخاطَب اتصافَه بها فهو المرادُ بقولهم: الحكمُ على الشيء فرعُ تصورِه اهـ.

وإنما قالوا (المرادُ بالتصور الأول الخطورُ بالبال، وبالتصور الثاني الحصولُ عن جهل) لأنَّ المعرِّف يجب أن يكون معلومًا حالَ التعريف به وإلا لزم التعريفُ بالمجهول، والمعرَّف يجب أن يكون مجهولا حالَ تعريفه وإلا لزم طلبُ تحصيلِ الحاصل، وهو عبث[1].

وفي «حواشي الفناري» للبرهان: إنَّ الشيءَ الذي قُصِدَ تعريفُه يجب أن يكون معلومًا بوجهٍ ما، وإلا لو كان مجهولًا للزم طلبُ المجهول المطلق، وهو غيرُ معقول، ولا بد أن يكون ذلك الشيءُ أيضا مجهولًا من وجه، وإلا لو كان معلومًا من كل وجهٍ للزم تحصيلُ الحاصل.

إذا عرفتَ هذا فالتعريفُ هو تحصيلُ الوجه المجهول، وتحصيلُه بأنْ تتصوَّرَه ثم تَضُمَّه إلى الوجه الذي كان معلومًا عندك، ومعنى ضمِّه له أن يُتصور ثبوتُه له، فإذا تصورتَ ثبوتَه له لزم تصورُ ثبوتِه للشيء الذي تصورتَه بالوجه.

قال العطار: وتوضيحُه أنَّ الإنسان مَثَلًا معلومٌ بالجسم، وهو ليس بمعلومٍ بالناطق، فأريد علمُه به أيضا، والناطقُ لكونه أعمَّ بحسب المفهوم منه[2]، لا يُنتقل منه إلى الإنسان، فلا بد من واسطة، وهي تصوُّرُ ثبوت الناطق للجسم الثابت للإنسان،

(1) فإن قلت: إذا كان المراد هنا بالتصور الأول الخطور بالبال، وبالتصور الثاني الحصول عن جهل، كان استعمالُهما في التعريف معترضا، لأنه إما من باب الحقيقة والمجاز إن كان أحدُهما حقيقة والآخر مجازا، وإما من باب المشترك إن كان كلٌّ منهما حقيقة، أجيب بما أفاده ابنُ يعقوب مِن أنه لا محذورَ في ذلك، لعدم اللَّبْس، للعلم بأن المجهولَ لا يُعرَّف به، والمعلوم لا يُعرَّف اهـ. (الباجوري على السنوسي: 67).

(2) لأن مفهوم الناطق: شيء ثابتٌ له النطق، والشيء أعمُّ من الإنسان، وأما بحسب الصدق فالناطق مساو للإنسان، لأنه ليس في الخارج ناطق سوى الإنسان.









حتى يصح الانتقالُ منه، وهذا التصورُ ملحوظٌ بطريق التوصيف لا بطريق الإخبار، فلا يلزم توقُّفُ التصور على التصديق اهـ.

وإنما قالوا (أو امتيازه عن غيره) ليتناول الحدَّ الناقص والرسم، فإن تصوراتهما لا تستلزم تصورَ حقيقةِ الشيء بل امتيازَه عن جميع أغياره، كما سيأتي بيانُه.

فالحاصلُ أن المعرِّف هو الذي يلزم من العلمِ به العلمُ بالمعرَّف أو تمييزه. فالذي يلزم من العلم به العلم بالمعرَّف هو الحد التام، والذي يلزم من العلم به تمييز المعرَّف فقط دون العلم بحقيقته هو الحد الناقص والرسمُ بنوعيه.

ويسمى التعريفُ أيضا بـ«**القول الشارح**»، لأنه يشرح الماهية ويُبَيِّنُها، إما بأن يكون تصوره سببا لاكتساب تصور الماهية بكنهها[1]، وهو الحد، أو بأن يكون تصوره سببا لاكتساب تصوُّرِها بوجهٍ ما يميزها عمَّا عداها، وهو الرسم.

وسُمي قولا إما لأنه يُقال، أي: يُحمل على المعرَّف، أو لتَرَكُّبِه غالبًا عند قومٍ ودائما عند آخَرِين، والقولُ عند المنطقيين: عبارةٌ عن المركَّب، لفظًا كان أو مفهومًا عقليا.

(**تنبيه**): ما تقدم مما في حواشي الفناري للبرهان (أن الشيء الذي قُصِد تعريفُه يجب أن يكون معلومًا بوجهٍ ما، وإلا لو كان مجهولًا للزم طلبُ المجهول المطلق، وهو غيرُ معقول) ليس قاصرا على المطالب التصورية بل هو عام في كلِّ مطلب، فيُشترط في كل ما يُطلب ويُستحصل أن يكون معلومًا من وجه، ولهذا فينبغي أخذُ ما هنا قيدًا فيما تقدم عند تعريف النظر حيث قلنا: (واشتُرِط في المطلوب أن يكون مجهولا، لأنَّ تحصيل الحاصل محالٌ)، فالمقصودُ أن يكون مجهولا من وجهٍ لا من كل وجه، وإلا امتنع القصدُ إلى طلبه، بل لا بد أن يكون معلومًا من وجهٍ ليصحَّ توجُّهُ النفسِ إلى طلبه.

(1) كُنْهُ الشيء: جوهرُه وحقيقتُه وغايته ونهايته، ومعرفة الكنه هي معرفة الإحاطة التي ليس وراءَها غايةٌ يُبحَث عنها. ويأتي الكلام في عسر تحصيل هذه المعرفة بل تعذرها.




قال الغزالي: العلم الذي نطلبه نعرفه مِن وجه ونجهله من وجه، إذ نعرفه بالتصوُّرِ بالفعل ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل اهـ.

وذلك أنَّا إذا طلبنا تحصيلَ العلم بأنَّ المسكر حرام، فنعلم علما تصوريا المسكر والحرام والنسبةَ الحكمية بينهما، وهي مجرد معنى إسناد أحدهما إلى الآخر وحمله عليه، وكل ذلك تصور، وأما التصديق بتلك القضية فمتوقفٌ على دليلٍ يكون حدًّا أوسط، وهو هنا الخمر، فنجعله محمولا في المقدمة الصغرى موضوعا في المقدمة الكبرى هكذا: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فينتج: كل مسكر حرام، إذن فنحن قبل الاستدلال نتصور المطلوب، وبعد الاستدلال نصدق به، فاختلف العلمان: الأول والثاني كما لا يخفى.

قال الغزالي: إذ لو لم نعرفه بالتصور مِن قبلُ لَمَا عرفنا أنه المطلوب، ولو كنا نصدق به بالفعل لَمَا كنا نطلبه، كالعبد الآبِق، نعرفه بالتصور والتخيل من وجه، ونجهل مكانه، فإذا أدركه الحسُّ في مكانه دفعة، عَلِمْنا أنه المطلوب، ولو لم نكن نعرفه لَمَا عرفناه عند الظفر به، فلو عرفناه من كل وجه أي: عرفنا مكانه لَمَا طلبناه اهـ[1].

والذي حَرَّك هذا البحثَ قديما هو «مانن»، إذ شكك على التعليم والتعلم فقال: ما يُطلب تعلُّمُه إن كان معلوما فلا حاجةَ إلى تعلُّمِه، لأنَّ ذلك يكون تحصيلا للحاصل، وإن كان مجهولا لم يمكنه طلبه، لأنَّ طلب ما لا يخطر ببالِ الإنسان محالٌ[2]، ولو وجده، من أين يعلم أنه هو؟ وهذا كمن يطلب آبقا لا يعرفه. فقال أرسطو: لا، بل أعرف المطلوب تصورا بالفعل، وأعلمه تصديقا بالقوة، لأني أعرف الكليَّ الذي يعمُّه وغيرَه، وإنما أجهله بالعين، فإذا وجدته عرفته بالفعل، كالعبد الآبق، لولا أنه معلومٌ من جهةٍ لم يمكن أن يُعرف إذا وُجد، ولولا أنه مجهولُ الأين لَمَا كان يُطلب.

---

(1) وانظر: البصائر للساوي (ص251 – 252).

(2) وانظر: شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي (ص207) حيث ذكر محب الله البِهاري أنَّ هذا شكٌّ خوطب به سقراط، أستاذ أفلاطون.







قال ابن النفيس: وأما أنه كيف يكون الشيءُ معلوما بالقوة إذا عُلِمَ الكليُّ الذي يعمه وغيرَه، فإنَّا إذا علمنا مثلا أن كل إنسان حيوان، كان هذا العلمُ الكليُّ حاصلا عندنا بالفعل، وعِلْمُنا بالجزئيات المندرجة تحته بالقوة، لأنا لا نعلم بالفعل أنَّ زيدا حيوان أو ليس، إذ قد نكون جاهلين بوجوده، فإنا إذا علمنا أنه موجود وأنه إنسان وخطر ببالنا العلمُ الكلي، وهو كل إنسان حيوان، خرج ذلك العلم من القوة إلى الفعل، فعَلِمْنا بالفعل أنه حيوان[1] اهـ.

ولهذا قال ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو»: ولا يشككنا في هذه المقدمة أعني القائلةَ أنَّ كلَّ تعليم وتعلم إنما يكون بمعرفةٍ متقدِّمة، أنَّا قد نحس أشياءَ من غير أن يتقدم لنا حِسٌّ بها، فإنَّ هذه المعرفة والمعرفة الحاصلة عن التعلم معرفةٌ باشتراك الاسم، وبعضُ الأشياء تحصل لنا معرفتُها بالحس ابتداءً ونعلمها معا، وتلك هي الأشياءُ الجزئية التي لم نحسها وهي داخلة تحت الأشياء الكلية التي علمناها. مثال ذلك: أنَّا عندنا علمٌ بأن كل مثلث فزواياه مساويةٌ لقائمتين، وليس عندنا علم بأن المثلث الذي رسمتَه أنت في اللوح وأخفيته عنا أنه بهذه الصفة، فإذا كشفْتَ لنا عنه، حصل لنا مِن قِبَل الحِسِّ أنه موجودٌ مثلث، ومِن قِبَل العلم بالأمر الكلي أنَّ

(1) قال ابن النفيس: وأما فلاطن (يعني أفلاطون) فتكلَّف وقال: إنَّ التعلُّمَ هو تذكُّر، والمطلوبُ كانت النفسُ عالمةً به إلا أنها نَسِيَتْه، فهي بالفكرة تتذكره، وهذا إذعانٌ للشبهة والتزامٌ لِمَا هو بعيدٌ جدا اهـ. (انظر: شرح الوريقات: 244 – 247).
وأفلاطون هنا يستمد من نظريته في المعرفة القائمة على إثبات عالَم المُثُل، وهو عالم مباين لعالمنا المحسوس سابق له، كانت الأرواح تقيم فيه وتعاين تلك المثل والماهيات، ولما أهبطت إلى عالم المادة والحس وحَلَّت بالأجساد، فإنَّ ما تَعْقِلُه من كليات ليس سوى تذكُّرٍ لما كانت تعلمه في عالم المثل (عالم المعقول والكليات) ونسيته، لأن ما هنا إنما هو صورةٌ لما هنالك من المثل، فإذا تكرر على الحس مثلا رؤية أشياء جميلة، فإن النفس تنتبه إلى ماهية الجمال الكلية التي هي من المعقولات الصرفة، وتلك الماهية كانت النفس عالمة بها، لمشاهدتها في عالم المثل، لكنها نسيتها فنبهتها إليها الجزئياتُ المحسوسة في عالمنا، فالعلم ذكر والجهل نسيان. (انظر: مقدمة في الفلسفة العامة ليحيى هويدي: 138، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: 88 – 93، وقصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وزكي نجيب محمود: 152 – 164).







زواياه مساوية لقائمتين، فالمقدمة الصغرى في هذا العلم حصلت عن الحس، وهي أن هذا مثلث، والنتيجة، وهي أن هذا المثلث زواياه مساوية لقائمتين، حصلت لنا عن المقدمة الكبرى التي كانت عندنا معلومةً من أول الأمر لَمَّا انضافت إلى المقدمة الحاصلة عن الحس وهي الصغرى. وهذه حالُ جميع الأشخاص مع كلياتها المعلومة قبل أن نعلمها بالحس، أعني أنها مجهولةٌ من جهة ومعلومة من جهة أخرى.

وبالجملة فهذه هي حالُ الشيء المستفاد بالتعلُّم، أعني أنه مجهولٌ من جهةِ ما هو جزئيٌّ ومعلوم من جهةِ الأمر الكلي المحيط به، فإنه لو كان الشيءُ المجهول عندنا مجهولا من جميع الجهات لما أمكننا أن نتعلمه، ولَلَزِمَنَا شكُّ «مانن» المشهور، وهو الذي يقول فيه: إن الإنسان لا يخلو أن يتعلم ما قد عَلِمَه أو ما لم يعلمه وهو جاهلٌ به، فإن كان يتعلم ما علمه، فلم يتعلم بعدُ شيئا مجهولا عنده، وإن كان تعلم ما جهله، فمن أين علم أن ذلك الذي كان يجهله هو الذي عَلِمه، فإنَّ مَن يطلب عبدا آبقا وهو يجهله، إذا صادفه لم يعلم أن ذلك هو الذي كان يطلبه إلا أن يكون قبل ذلك يعلمه، فإذن لا تعلُّمَ هنا أصلًا ولا تعليم. وأما نحن لَمَّا كنا نقول: إن الشيء المطلوب يُعلم بأمرٍ كلي ويُجهل بجهةٍ جزئية، وهي الجهةُ التي تخصه، لم يلزمنا هذا الشكُّ المذكور. وكذلك بهذه الجهة بعينها نَحُلُّ الشكَّ السوفسطائيَّ الذي جرت العادةُ باستعماله في هذه الأشياء الجزئية، وذلك أنهم كانوا يقولون: هل عندك علمٌ بأن المثلث زواياه مساوية لقائمتين، أو ليس عندك علم بذلك؟ فإذا أجابهم مجيبٌ بأنَّ عنده علما من ذلك، كشفوا له عن مثلث مرسوم في لوح وقالوا: فهل كان عندك علمٌ بهذا المثلث أن زواياه مساوية لقائمتين قبل أن يُكشف لك عنه، أم لم يكن عندك علم بذلك؟ فإذا قال: لم يكن عندي علم بأن زواياه مساوية لقائمتين، قالوا: فقد كان عندك علمٌ بأن المثلث زواياه مساوية لقائمتين، ولم يكن عندك علمٌ بذلك، لأن هذا مثلث لم تَعلم حالَه قبل.فنحن نحله بأنْ نقول: كان عندنا علمٌ به بجهة، ولم يكن عندنا بأخرى، وليس مستحيلًا أن نعلم الشيءَ بجهةٍ ونجهلَه بأخرى، وإنما المستحيلُ أن نعلم الشيءَ بالجهة التي نجهله بها اهـ.






وقال ابن تيمية: كلُّ مَن تُطلَب معرفتُه بالدليل، فلا بد أن يكون مشعورًا به قبل هذا، حتى يُطلب الدليلُ عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تَشْعُرُ به النفسُ بوجهٍ فلا يكون مطلوبا لها، وإذا كان مطلوبا لها فلا يُمكن أن يُستدل عليه بشيءٍ حتى يُعلم أنه يلزم من تحقُّقِ الدليل تحقُّقُه، وقد بُسِطَ هذا في موضعٍ آخر، وبُيِّنَ فيه أنَّ التصورَ البسيطَ المفرَد لا يجوز أن يكون مطلوبا بالحد، وإنما يُطلب بالحد ما يكون مشعورًا به مِن بعض الوجوه، فيُطلب الشعورُ به من وجهٍ آخر، ولهذا لم يكن مجرَّدُ الحدِّ مُعرِّفا بالمحدود إن لم يُعرف أنَّ الحدَّ مطابِقٌ له، وهو لا يُعرف ذلك إن لم يُعرف المحدود، وإلا فمجرد الدعوى لا تفيد، وكذلك الدليلُ القياسي، إذا قيل: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فإنْ لم يَعْرِفِ المقدمتين لم يَعْرِفِ النتيجة. وإذا كان آيةً على شيء معين مثل كون الكوكب الفلاني، كالجدي مثلا، علامةً على جهة الكعبة، فلا بد أن يكون قد عرف الجديَ، وعرف أنه من جهة الشمال، وعرف أن الجهة المعينة جهةُ الكعبة في الجنوب، فإذا رآى الجديَ علم أن جهة الكعبة تقابله، ولولا تقدُّمُ معرفتِه بالدليل وهو الجدي، والمدلولِ عليه وهو جهة الكعبة، لم يمكنه الاستدلال، لكنه عرف أَوَّلًا الدليلَ والمدلولَ عليه، ثم خفي عليه المدلول، وهو جهة الكعبة في بعض الأوقات والمواضع، فلما رآى الدليلَ عَرَفَ المدلولَ الذي كان قد جَهِلَه بعد علمه به، كمن سمع مناديا ينادي باسمِ مَن يطلبه كابنه وأخيه، وقد أضل مكانَه، فإذا سمع الاسمَ استدل به على المسمى الذي كان يعرفه قبل هذا، ولكنه قد حصل له به نوعٌ من الجهل بعد ذلك اهـ.

وبهذا استَدل على أن المعرفة الفطرية الضرورية غيرُ مكتسبَةٍ بالدليل، فقال: ويُستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيرُه مِن أن المعرفة الأوليةَ الفطرية تحصُل بلا دليلٍ: أنَّ ما يُعلم بالدليل إنما يُعلم إذا عُلِم أن الدليل مسلتزمٌ له، ليكون دليلًا عليه، وهذه هي الآية والعلامة. وكذلك الاسمُ إنما يدل على المسمى إذا عُرِف أنه اسمٌ له، وذلك مشروطٌ بتصور المدلولِ عليه اللازم، وبأنَّ هذا ملزومٌ له، ولهذا قيل: إنَّ





المقصودَ بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة، لأنَّ المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أن اللفظَ دالٌّ عليه، فلا بد أن يُعرف أن هذا اللفظ موضوعٌ لهذا المعنى، حتى تُعرف دلالتُه عليه، فتكون المعرفةُ بالمعنى سابقةً للمعرفة بدلالة اللفظ عليه، بخلاف المعنى المركب، فإنه إنما يحتاج إلى العلم بجنس المركب لا بالتركيب المعين، فنعرف أنه إذا قيل: قام فلان، أنه فعل القيامَ القائمَ به، فإذا قيل: زيد، عرف أنه فعل القيامَ القائمَ به، بخلاف مسمَّى زيد، وأنه لا يعرف أن زيدا يدل على مسماه، حتى يعرف أوَّلًا مسمى زيد، فلو استُفيد مسمى زيد من زيد لزم الدور، وهذا موجودٌ في كل ما دل على معنى مفرد، فما دل على الباري إنما تُعرف دلالتُه عليه إذا عُرِفَ أنه مستلزمٌ له، وذلك مشروطٌ بمعرفة اللازم المدلولِ عليه، فلا يُعرف أن هذا دليلٌ على هذا المعين حتى يُعرف المعيَّنُ والدليل، وأنَّ الدليل مستلزمٌ للمعين المدلول عليه، فلو استُفيد معرفةُ المعين من الدليل لزم الدور، بل يكون ذلك المعيَّنُ متصوَّرا قبل هذا، وتلك الأمورُ مستلزمة له، وآيات عليه، فكلما تُصُوِّرَتْ تُصُوِّرَ المدلولُ عليه، فيكون كما قال -تعالى-: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾، تبصرة: إذا قُدِّرَ أنه مَسُّ طيفٍ من الشيطان فشَكَّكَه فيما عرفه أوَّلًا، فإذا رآى آياته المستلزمةَ لوجوده، كان ذلك تبصرةً من ذلك الطيف، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾، وتكون تذكرةً إذا حصل نسيانٌ وغفلةٌ تُذَكِّرُه بالله، فهي تبصرةٌ لِمَا قد يَعْرِضُ من الجهل، وتذكرة لِمَا قد يحصل من غفلة، وإن كان أصلُ المعرفة فطريا حصل في النفس بلا واسطةٍ البتة.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان: أقيسة، وآيات. فأما الأقيسة فلا تدل إلا على معنًى كليٍّ، لا تدل على معنى معين، فإذا قيل: هذا محدَث، وكل محدَث فله محدِث قديم، أو: كل ممكن فلا بد له من واجب، فإنما يدل على قديمٍ واجبِ الوجود بنفسه، لا يدل على عينه، بل نفسُ تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه، فإذا قُدِّرَ أنه عرفَ أنه واحدٌ لا يقبل الشركة، فإنه لم تُعرف عينُه، فلا بد أن تُعرف عينُه





بغير هذه الطريق، والآيات تدل على عينه، لكن كونُ الآية دليلًا على عينه مشروطةٌ بمعرفة عينه قبلُ، إذ لو لم تُعرف عينُه لم يُعرف أنَّ هذه الآيةَ مستلزمةٌ لها.

فعُلِمَ أنه في الفطرة معرفةٌ بالخالق نفسِه، بحيث يميز بينه وبين ما سواه، كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيرُه اهـ.

وبهذا البحث تزداد حقيقةُ الفكر والنظر وضوحا، إذ هي أمرٌ مركب لا بسيط، حيث يتم الانتقال من المطلوب المتصوَّر من وجه، إلى المبادئ التي هي مقدمات معلومة مناسبة للمطلوب، فتُرتَّب ترتيبًا معيَّنًا، يفضي إلى انتقال النفس منها إلى تحصيل الوجه المجهول من المطلوب.

قال التهانوي: إنَّ الاتفاق واقعٌ على أن النظر والفكر فعلٌ صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات، ولا شك أن كل مجهول لا يمكن اكتسابُه مِن أيِّ معلومٍ اتفَق، بل لا بد له من معلومات مناسبةٍ إياه، كالذاتيات في الحدود، واللوازم الشاملة في الرسوم، والحدود الوسطى في الاقترانيات، وقضية الملازمة في الشرطيات.

ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيلُه من تلك المعلومات على أيِّ وجهٍ كانت، بل لا بد هناك من ترتيبٍ معين فيما بينها، ومِن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعورٌ بأمر تصوري أو تصديقي، وحاولنا تحصيلَه على وجه أكمل سواء قلنا: إن ذلك الوجه هو المطلوب، أو أن المطلوب ذلك الأمرُ بهذا الوجه، فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقِلًا من معلومٍ إلى معلوم آخَرَ حتى يجدَ المعلوماتِ المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمباديه. ثم أيضا لا بد أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان، مبدأ الأولى منهما هو المشعور بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل. فالحركة الأولى تحصل المادة أي: ما هو بمنزلة المادة،





أعني مبادئ المطلوب التي يوجد معها الفكرُ بالقوة، والحركة الثانية تحصل الصورة أي: ما هو بمنزلة الصورة، أعني الترتيب الذي يوجد معه الفكرُ بالفعل، وإلا فالفكر عَرَضٌ لا مادة ولا صورة.

فذهب المحققون إلى أنَّ الفعلَ المتوسِّط بين المعلوم والمجهول للاستحصال هو مجموعُ هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية[1]، إذ به يتوصل إلى المجهول توصلا اختياريا، للصناعة الميزانية فيه مدخلٌ تام، فهو النظرُ، بخلاف الترتيب المذكورِ اللازم له بواسطة الجزء الثاني، إذ ليس له مدخل تام، لأنه بمنزلة الصورة فقط.

وذهب المتأخرون إلى أن النظر هو ذلك الترتيبُ الحاصل من الحركة الثانية، لأن حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما، وأما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر، إلا أن الثانية لازمةٌ له لا توجد بدونه قطعا، والأولى لا تلزمه بل هي أكثري الوقوع معه، إذ سُنوح المبادئ المناسبة دفعةً عند التوجه إلى تحصيل المطلوب قليل.

فالنزاعُ بين الفريقين إنما هو في إطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى، إذ كِلَا الفريقين لا ينكران أن مجموع الحركتين فعلٌ صادر من النفس متوسط بين المعلوم والمجهول في الاستحصال، كما لا ينكران الترتيبَ اللازم للحركة الثانية، كذلك مع الاتفاق بينهما على أن النظرين أمران من هذا القبيل، ومختار الأوائل أليقُ بصناعة

(1) قال الرهوني: اعلم أن الحركة في قولهم (حركة النفس في المبادئ) إنما هي حركةٌ في الكيف، بمعنى أنها تكيفت بكيفيةٍ بعد تكيُّفِها بغيرها، ثم تنتقل إلى أخرى وأخرى، فحركة النفس إلى المبادئ هو تكيُّفُها بالمعاني المخزونة عندها، وانتقالُ النفس فيها بانتقالها من تكيُّفٍ بواحد إلى تكيف بآخَرَ، إلى أن تجد المبادئ المؤديةَ إلى المطلوب، بعد تكيفها بالمطلوب بوجهٍ ما، وتكيُّفُها بالمعنى هو اتصافُها بالحالة التي تعرضها عند ملاحظتها المعنى، فإذا حصل معنًى غيرُ ذلك، حصلت كيفيةٌ غيرُ تلك اهـ.




الميزان. ثم إن هذا الترتيب يستلزم التوجهَ إلى المطلوب وتجريدَ الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات[1]، فتأمل حتى يظهر لك أن هذه التعريفات كلَّها تعريفاتٌ باللوازم، وحقيقةُ النظر هي الحركتان، وأنْ لا نزاعَ بينهم بحيث يظهر له ثمرةٌ في صورةٍ من الصور اهـ.

وقال في موضع آخر: الفكر عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلاثة معان:

الأول: حركة النفس في المعقولات[2] بواسطة القوة المتصرفة، أي حركة كانت، أي: سواء كانت بطلب أو بغيره، وسواء كانت من المطالب أو إليها، فخرج بقيد الحركة الحدس، لأنه الانتقالُ من المبادئ إلى المطالب دفعةً لا تدريجا. (كما يجيء بيانُه لاحقا في الحدسيات)

والمراد بالمعقولات: ما ليست محسوسة وإن كانت من الموهومات، فخرج التخيل، لأنه حركةُ النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة، وتلك القوةُ واحدة، لكن تسمى باعتبار الأول متفكرة، وباعتبار الثاني -أي: باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات- تسمى متخيلة، هذا هو المشهور. والأولى أن يزاد قيدُ القصد، لأن حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا. ولا شك أن النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة، فقيل: الفكر هو تلك الحركة، والنظر هو الملاحظة التي في ضمنها، وقيل -لتلازمهما-: إن الفكر والنظر مترادفان.

---

(1) لأن بعضهم قال في النظر: هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب، وقال آخرون: هو تحديق العقل نحو المعقولات أي المطالب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات.

(2) قال التهانوي: المشهور أن النظر والفكر يختصان بالمعقولات الصِّرْفة لا يجريان في غيرها، والظاهرُ جريانُهما في غيرها أيضا، كقولك: هذا جسم، لأنه شاغل للحيز، وكل شاغل للحيز جسم، كذا ذكر أبو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب اهـ. لكنه هنا لم يجر في غيرها صرفة، بل بمعية المعقول وهو قولنا (كل شاغل للحيز جسم)، فيمكن أن يقال: إنه لا ينفك عن المعقول، وإنِ التأم مع المعقول غيرُ المعقول.




والثاني: حركة النفس في المعقولات مبتدئةً من المطلوب المشعورِ بوجهٍ ما، مستغرقةً فيها طالبة لمبادئه المؤدية إليه إلى أن تجدها وتُرَتِّبَها، فترجع منها إلى المطلوب، أعني: مجموع الحركتين.

وهذا هو الفكرُ الذي يترتب عليه العلومُ الكسبية، ويحتاج في تحصيل جزئيه المادية والصورية جميعا إلى المنطق، ويرادفه النظرُ في المشهور، بناءً على التلازم المذكور. وقيل: هو هاتان الحركتان، والنظرُ هو ملاحظة المعقولات في ضمنهما. وهذا المعنى أخصُّ من الأول كما لا يخفى.

والثالث: هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين، أي: الحركة من المطلوب إلى المبادئ وحدَها من غير أن توجد الحركةُ الثانية معها، وإن كانت هي المقصودة منها، وهذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة والهابطة، إذ الانتقالُ من المبادئ إلى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب إلى المبادي، وإن كان تدريجا، لكن شارح المطالع جعل الحدس بإزاء مجموع الحركتين، فإنه لا يجامعه في شيء معين أصلا ويجامع الحركة الأولى، كما إذا تحرك في المعقولات فاطلع على مبادٍ مترتبة فانتقل منها إلى المطلوب دفعة. وأيضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة أخرى. والتحقيقُ أن الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكرَ بأيِّ معنى كان، إذ قد اعتبر في مفهومه الحركة، وفي مفهوم الحدس عدمُها. وأما بحسب الوجود بالنسبة إلى شيء معين فلا يجامع مجموع الحركتين، ويجامع الأول والثالث كما عرفت، ولا ينافي ذلك كونُ عدم الحركة معتبرا في مفهومه، لأن الحركة التي لا تجامعه ليست جزءا من ماهيته ولا شرطا لوجوده.

ثم إن هذا المعنى أخصُّ من الأول أيضا، وأعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه.

وعند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور. وذكر السيد السند في حاشية العضدي أن الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتأخرين






انتهى. ويرادف الفكر النظر في القول المشهور. وقيل: الفكر هو الترتيب، والنظرُ ملاحظة المعقولات في ضمنه، هكذا ذكر أبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية اهـ.

قال الغزالي في كتاب «الاقتصاد»: العلم الحاصل المطلوب هو المدلول، وازدواجُ الأصلين الملزومين لهذا العلم هو الدليل، والعلمُ بوجهِ لزومِ هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علمٌ بوجهِ دلالةِ الدليل، وفكرُك الذي هو عبارةٌ عن إحضارك الأصلين في الذهن، وطلبُك التفطنَ لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر.

فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضارُ الأصلين في الذهن، وهذا يسمى فكرا، والآخر: تَشَوُّفُك إلى التفطُّن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين، وهذا يسمى طلبا.

فلذلك قال من جرَّد التفاتَه إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حدَّ النظر: إنه الفكر، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر: إنه طلبُ علمٍ أو غلَبةِ ظن، وقال من التفت إلى الأمرين جميعا: إنه الفكر الذي يَطلب به مَن قام به علما أو غلبة ظن.



فهكذا ينبغي أن تفهم الدليلَ والمدلول ووجهَ الدلالة وحقيقةَ النظر، ودعْ عنك ما سُوِّدت به أوراقٌ كثيرة من تطويلاتٍ وترديدِ عبارات لا تشفي غليلَ طالب ولا تسكن نهمة متعطش، ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة.

فإن راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حد النظر، دل ذلك على أنك لم تحظَ من هذا الكلام بطائل، ولم ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يُرتَّبان ترتيبا مخصوصا، وعِلْمٌ ثالثٌ يلزم منهما، وليس عليك فيه إلا وظيفتان: إحداهما: إحضارُ العلمين في ذهنك، والثانية: التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن







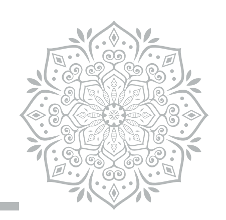
تُعبِّر به عن الفكر الذي هو إحضارُ العلمين في ذهنك، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعا، فإنَّ العبارات مباحةٌ والاصطلاحات لا مشاحَّة فيها.

فإن قلت: غرضي أن أعرف اصطلاحَ المتكلمين، فإنهم عبروا بالنظر عماذا؟ فاعلم أنك إذا سمعتَ واحدا يَحُدُّ النظر بالفكر، وآخرَ بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تسترِبْ في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرِض الكلامَ في حد النظر مسألةً خلافية، ويستدل لصحة واحد من الحدود، وليس يدري أن حظَّ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلافَ فيه، وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه. وإذا أنت أنعمتَ النظرَ واهتديت للسبيل، عرفتَ قطعا أنَّ أكثرَ الأغاليط نشأتْ مِن ضلال مَن طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان مِن حقه أنْ يقرر المعاني أوَّلًا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحاتٌ لا تتغير بها المعقولات، ولكن مَن حُرم التوفيق استدبر الطريقَ وترك التحقيق اهـ.









الفصل الثاني

في أقسام التعريف

ينقسم التعريف إلى قسمين، حدٍّ ورسمٍ:

أما **الحد** فهو: قولٌ دال على ماهية الشيء.

فهو تعريف الشيء بالذات، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

وهو في اللغة: الفصل والمنع، وسمي اصطلاحا كذلك لأنه يمنع أفرادَ المحدود من الخروج ويمنع غيرَها من الدخول، ولذا يسميه بعضهم: الجامع المانع، أي: الجامع لأفراد المعرَّف، المانع من دخول غيرها، ويقال: المطرد المنعكس، وسيأتي بيان الطرد والعكس.

وأما **الرسم** فهو: المفيد للتمييز بالعَرَض.

فهو تعريفُ الشيء بالخارج، كتعريف الإنسان بالضاحك.

ولما كان الرسمُ في اللغةِ الأثرَ والعلامة، وكان تعريفُ الشيء بعرَضه الخاص تعريفا بأثره لا بحقيقته، إذِ الخاصةُ من علامات الذات المختصة بها الخارجة عن ماهيتها، سمي التعريف بها رسما.

ولم يُسَمَّ الرسمُ حدا وإن كان مانعا لأن منع الذاتي أقوى من منع العرضي، قال









في «الكليات»: لَمَّا كان منعُ خروج الشيء من أفراد المعرَّف ودخول شيء من أغياره في الحد باعتبار الذات والحقيقة، كان أولى باسم الحد الذي هو المنع، فلذلك سُمِّي به، ولما كان ذلك في الرسم باعتبار العارض، كان حقيقا بأن يسمى بالرسم، لكونه بمنزلة الأثر يُستدل به على الطريق اهـ، على أنَّ علةَ التسمية لا تُوجبها كما هو مشهور.

ثم إنَّ كُلًّا من الحد والرسم ينقسم إلى تام وناقص، فتكون التعريفات على التفصيل أربعة:

1 - **الحد التام**: وهو التعريفُ بالجنس والفصل القريبين.

والجنسُ القريب للشيء: هو الذي لا يكون بينهما جنس آخر، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والفصل القريب للشيء: هو الذي لا يكون بينهما فصل آخر، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، فالمركب منهما هو الحد التام، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان.

وسمي تاما لذكر جميع الذاتيات فيه.

ولكون الحد التام هو الذي يُذكر فيه جميعُ الذاتيات، لا يكون للشيء حدان تامان، قال ابن عاشور: ووجهُه أنَّ الحد الحقيقيَّ هو ما تركب من الذاتيات، والذاتي ما لا يُعقل فهم الذات قبل فهمه، فلو تعدد الحد الذاتي لزم إما أن يكون أحدُ الحدين ذاتيا دون الآخر، وإما أن تُفهم الذاتُ بدون فهم بعض ذاتياتها، وهو ينافي حقيقةَ الذاتي[1]، اللهم إلا إذا أريد تغييرُ العبارات، وهو حدٌّ لفظي اهـ.

قال الساوي: إنَّ الشيء الواحد لا يكون له إلا حدٌّ واحد، لأنَّ ذاتيات الشيء إذا وجب إيرادُها كلِّها في الحد الحقيقي، إما صريحا وإما ضِمْنًا، فلا يبقى للحد الثاني من الذاتيات شيءٌ يُورَد فيه، بل ربما يكون ذلك تبديلًا لألفاظ هذا الحد بمرادفاتها اهـ.

(1) قلت: وإما أن تتعدد الحقيقة الواحدة، وهو محال، قال العطار: يستحيل وجود حدين حقيقيين لشيء واحد متباينين، لأن الحقيقة لا تتعدد اهـ.





قال البناني: ولهذا قالوا: لا يمكن أن يكون للشيء الواحد حدان تامان إلا إذا كان التغايرُ بينهما بالإجمال والتفصيل، كحد الإنسان بأنه: الحيوان الناطق، وبأنه: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق اهـ، وهما في الحقيقة حدٌّ واحد، إذ المعنى واحد، وهو المعتبر، وإنما لوحظ في التثنية تغايرُ الألفاظ مع قطع النظر عن المعنى، وهذا التغاير إما من جهة التفصيل والإجمال، وإما من جهة الترادف.

وقُيِّدَ الجنسُ بالقريب لأنه متضمنٌ لما وراءَه من الأجناس، إذ هو أخص، والأخص متضمن للأعم، قال ابن سينا: لا بد من أن يترتب فيه الجنسُ الأقرب ليشتمل على جميع المقومات المشتركة، ثم يؤتى بالفصل اهـ.

فإذا ذُكر الجنس البعيد مع الفصل فاتت معرفةُ المقومات المشتركة الحاصلة بين البعيد والقريب، فلا يدل عليها البعيدُ لأنه أعمُّ منها، والأعم لا يدل على الأخص، والفصل لا يدل عليها لا بالمطابقة ولا بالتضمن، وهما الدلالتان المعتبرتان في التعاريف والحجج، قال الساوي: ولا يكفي في الحد التام الحقيقي أن يُذكر الجنسُ الأعلى أو الأوسط[1] مقيَّدًا بالفصل المختص بالنوع المحدود، فإنَّ هذا يُخِلُّ ببعض الذاتيات من غير أن يكون مدلولًا عليها إحدى الدلالتين المعتبرتين، فإنَّ الجنس الأعلى أو الأوسط لا يدل على ما هو تحته[2]، بل دلالتُه بالمطابقة على مجموع أجزائه من حيث هي مجموعُه، وبالتضمن على واحدٍ واحد من أجزائه المشتركة والخاصة المساوية لذلك الجنس، ودلالةُ الفصل على ما يُحَصَّل به الجنسُ الأعلى أو الأوسط دلالةُ التزام لا اعتبارَ لها،

---

(1) قال ابن النفيس: كل جنس فإما أن يكون فوقه جنس، وإما أن لا يكون، وعلى التقديرين إما أن يكون تحته جنس، وإما أن لا يكون، فإن كان فوقه جنس وتحته جنس فهو المتوسط، كالجسم ذي النفس، فإن فوقه جنس وهو الجسم، وتحته جنس وهو الحيوان، وإن كان تحته جنس وليس فوقه جنس، فهو الجنس العالي، وجنس الأجناس، كالجوهر عند من يقول: إنه جنس، وإن كان بالعكس من هذا، أعني أن يكون فوقه جنس وليس تحته جنس، فهو السافل، والجنس القريب، كالحيوان، وإن لم يكن فوقه ولا تحته جنس فهو المفرد، ولا علينا إن لم يكن له وجود اهـ.

(2) لأن الذي تحته أخص، والأعم لا يدل على الأخص.







وهذا كما نقول في حد الإنسان: إنه جسم ناطق، أو جوهر ناطق، فإن الجسم لا دلالة له إلا على جوهر يُمكن فَرْضُ الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم فيه، والناطق دلالتُه على شيءٍ ذي نُطْقٍ ليس يُدرى من حيث المفهومُ أنه حيوانٌ أم لا، إنما يدرى ذلك بالنظر في الوجود، فإنَّ ما له نطقٌ لا يوجد إلا حيوانا، لا أن اللفظ بالوضع يدل على كونه حيوانا، والذاتياتُ التي بين الجسم والناطق كذي النفس والمغتذي والنامي والمولد والحساس والمتحرك بالإرادة تضيع في البين لعدم الدلالة عليها اهـ.

وقُيِّد الفصلُ بالقريب لأنَّ ذكر البعيد بعد الجنس القريب لا يفيد، لأنه إما أعم منه أو مساوٍ له، كالنامي والحساس بالنسبة للحيوان.

ويشترط في تمام الحد تقديمُ الجنس على الفصل، لأنَّ الفصلَ مُفسِّرٌ للجنس، أي: مخصِّصٌ له ورافعٌ لإبهامه، لأنَّ الصورةَ الجنسية مبهمة في العقل يصح أن تكون أشياء كثيرة، وهي لا تطابق تمامَ ماهيتها، فإذا انضاف إليها الصورة الفصلية خصصتها وعينتها وجعلتها مطابقة للماهية التامة، ومفسرُ الشيءِ متأخرٌ عنه، فإنْ تأخر الجنسُ عن الفصل كان حدا ناقصا، كأن يقال: الإنسان ناطق حيوان.

قال الشيخ محمد عليش: غاية ما يلزم على تأخير الجنس عن الفصل لَغْوُ الجنس وعدمُ اعتباره، لتقدُّمِ الفصل المغني عنه عليه[1]، ولا يلزم من ذلك فسادُ الحد، إذ الحدُّ بالفصل وحدَه حدٌّ ناقصٌ صحيحٌ معتبَرٌ عند من أجاز التعريفَ بالمفرد اهـ.

وأقول: يقدم ذكر الجنس على الفصل في التعريف، لأنه مقدم عليه في الرتبة العقلية، إذ الجنس أعم من الفصل، ومعرفة الأعم قبل معرفة الأخص، قال ابن النفيس: كلما كان شيءٌ أشدَّ عموما من آخَرَ فهو عند العقل أعرفُ منه اهـ، وقال التهانوي: إنَّ الأعمَّ أقدمُ للعقل من الأخص، فإنَّ إدراك الأعم قبل إدراك الأخص اهـ.

(1) فالأعم لا فائدة له حينئذ، فكأن التعريف إنما وقع بالمساوي فقط، وبعضهم لا يشترط لتمام الحد الترتيبَ المذكور، قال الباجوري: ولعلهم ينظرون لذكر أجزاء الماهية فيه وإن لم يكن للأعم فائدة اهـ.





قال ابن سينا: إن الجنس أقدم من الفصل، وذلك لأن الجنس قد يوجد له الفصل المعين، وقد لا يوجد له، والفصل إنما وجوده في الجنس، ولذلك لا ترتفع طبيعة الجنس برفع طبيعة الفصل، وترتفع طبيعة الفصل برفع طبيعة الجنس اهـ.

وإنما كان الأعمُّ أعرفَ من الأخص لكونه أكثرَ أفرادا، قال ابن تيمية: إنَّ الشيءَ كلما كان أعمَّ كان أعرفَ في العقل، لكثرة مرور مفرداته في العقل اهـ، قال الرازي: وتقديمُ الأعرف أولى اهـ.

2 - **الحد الناقص**: وهو التعريف بالفصل وحده، كتعريف الإنسان بالناطق، أو به مع الجنس البعيد، كتعريفه بالجسم الناطق، أو به مع العرض العام كتعريفه بالماشي الناطق، أو به مع الخاصة كتعريفه بالناطق الضاحك، أو بتقديم الفصل على الجنس كما تقدم، وسمي ناقصا لعدم اشتماله على جميع الذاتيات.

(تنبيه): إن قلت: إذا كان الناطق مساويا للإنسان، ولا إنسان إلا وهو حيوان، إذ الإنسانية مستلزمة للحيوانية استلزامَ الأخص للأعم، فلا ناطق إلا وهو حيوان، ومادامت الناطقية مستلزمة للحيوانية، فليقتصر في تعريف الإنسان على الناطق طلبا للإيجاز، لأن ذكره يغني عن ذكر الحيوان.

فالجواب: أن الناطق لا يدل على الحيوان بالمطابقة ولا بالتضمن، لأن مدلولَ الناطق: شيءٌ ثابت له النطق، قال الغزالي: والفصلُ عبارةٌ عن شيءٍ ذي حقيقة، كقولك: ناطقٌ وحساس ومسكر، أي: شيءٌ ذو نطق وذو حس وذو إسكار، فكان الشيء الذي ورد عليه الوصفُ بـ«ذو» وما بعدها لم يُذكر بالفصول القائلة ناطق وحساس ومسكر اهـ.

لكن بالنظر في نفس الأمر تبين أنه لا ناطق إلا وهو حيوان، فكانت الدلالةُ عليه بالالتزام، إذ الحيوان خارجٌ عن مدلول الناطق، لكنه ملازمٌ له، ودلالة الالتزام مهجورة في التعاريف، قال الغزالي في «المعيار»: والمعتبَرُ في التعريفات دلالةُ المطابقة والتضمن،





فأما دلالةُ الالتزام فلا، لأنها ما وَضَعَها واضعُ اللغة، بخلافهما، لأنَّ المدلولَ فيها غير محدود ولا محصور، إذ لوازمُ الأشياء ولوازمُ لوازمِها لا تنضبط ولا تنحصر[1]، فيؤدي إلى أن يكون اللفظُ دليلًا على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال اهـ.

ولهذا قال في موضع لاحق: فإنْ قال قائل: لِمَ لا يجوز في القسم الثاني[2] أن يقال: «حساس ومتحرك بالإرادة» بدل «الحيوان»؟ وهو ذاتي مساوٍ للحيوان. قلنا: ذلك غيرُ سديد على الشرط المطلوب، لأنَّ المفهوم من الحساس والمتحرك على سبيل المطابقة هو مجردُ أنه شيءٌ له قوةُ حسٍ أو حركة، كما أن مفهوم الأبيض أنه شيءٌ له بياض، فأما ما ذلك الشيء؟ وما حقيقة ذاته؟ فغيرُ داخلٍ في مفهوم هذه الألفاظ إلا على سبيل الالتزام، حتى لا يعلم من اللفظ، بل من طريقٍ عقليٍّ يدل على أن هذا لا يُتصور إلا لجسمٍ ذي نفس. فإذا سئل عن جسم: ما هو؟ فقلت: أبيض، لم تكن مجيبا، وإن كنا نعلم مِن وجهٍ آخَرَ أنَّ البياضَ لا يحل إلا جسما، ولكن نقول: دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام، وقد قَدَّمْنا أنَّ المعتبر في دلالة الألفاظ طريقُ المطابقة والتضمن اهـ[3].

وأما ما كان مدلولا عليه بالتضمن فهذا لا بأس في عدم ذكره، بل إن في ذكره فضولا وتطويلا، قال الغزالي: وتطويلُه (يعني الحد) بذكر حد الجنس القريب بَدَلَ الجنس، كقولك في حد الإنسان: «إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ناطق مائت»، فذكر حد الحيوان بدل الحيوان، وهو فضولٌ يستغنى عنه، فإنَّ المقصودَ أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء: إما بالقوة، وإما بالفعل، ومهما ذكر «الحيوان» فقد اشتمل على «الحساس والمتحرك والجسم» بالقوة، أي: على طريق التضمن اهـ.

---

(1) ولازمُ اللازمِ لشيءٍ لازمٌ لذلك الشيء كما هو معلوم.

(2) أي: من أقسام المذكور في جواب «ماهو»، وهذا القسم هو تمام الماهية المشتركة بين حقائق مختلفة، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها فرس وإنسان وثور: ماهي؟

(3) ومثل ذلك في «البصائر النصيرية» للساوي (ص40 – 41).




(تنبيه ثان): صحة التعريف بالفصل وحدَه معتبرة عند من أجاز التعريف بالمفرد، وهو مذهب المتأخرين من المنطقيين، قال الزركشي: والأصحُّ خلافُه اهـ[1].

قلت: ويبقى على قول مَن صَحَّح التعريفَ بالمفرد أنَّ الفصل كما تقدم هو جزءُ الماهية المساوي لها، أي: في الصدق، والمساوي في الصدق مساوٍ في المعرفة، وشرطُ التعريف كونُه أعرفَ من الماهية، تأمل.

(تنبيه ثالث): قال الغزالي في «المعيار»: الفصل السابع في **استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد**. فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد، عَرَف أنَّ القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كلِّ ذلك إلا على النُّدور، وهي كثيرةٌ، وأعصاها على الذهن أربعة أمور:

أحدها: أنَّا شَرَطْنا أنْ نأخذ الجنسَ الأقرب، ومِن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقربُ منه، فيحد الخمر بأنه «مائع مسكر»، ويذهل عن «الشراب» الذي هو تحته، وهو أقربُ منه، ويحد الإنسان بأنه «جسم ناطق مائت» ويغفل عن «الحيوان»، وأمثاله.



الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلُّها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم مشتبهٌ بالذاتي غايةَ الاشتباه، ودَرْكُ ذلك مِن أغمض الأمور، فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازما بدلَ الفصل فيظن أنه ذاتي.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتيَ بجميع الفصول الذاتية حتى لا نُخِلَّ بواحد، ومن أين نأمن من شذوذِ واحدٍ عنه، لا سيما إذا وَجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل، كـ«الجسم ذي النفس الحساس» في مساواته لفظ «الحيوان» مع إغفال «التحرك بالإرادة»، وهذا مِن أغمض ما يدرَك.

(1) انظر: فتح الرحمن (ص45).



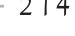


الرابع: أنَّ الفصلَ مُقوم للنوع ومقسم للجنس، وإذا لم يُراعِ شرطَ التقسيم، أَخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس، وهو عسيرٌ غيرُ مرضي في الحد، فإنَّ الجسمَ كما ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساما بفصلٍ ذاتي، فكذلك ينقسم إلى الحساس وغير الحساس، وإلى الناطق وغير الناطق، ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس الفصلُ القاسم أوليا، بل ينبغي أن ينقسم أولا إلى النامي وغير النامي، ثم النامي ينقسم إلى الحيوان وغير الحيوان، ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق. وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، ولكن هذا التقسيم ليس بفصولٍ أولية، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماش وغير ماش، ثم الماشي ينقسم إلى ذي رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيوانا بل باعتبار كونه ماشيا، واستعد لكونه ماشيا باعتبار كونه حيوانا، فرعايةُ الترتيب في هذه الأمور شرطٌ للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر.

ولذلك لَمَّا عَسُر ذلك، اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: «الحد هو القول الجامع المانع»، ولم يشترطوا فيه إلا التمييزَ، فيلزم عليه الاكتفاءُ بذكر الخواص، فيقال في حد الفرس: إنه الصهال، وفي الإنسان: إنه الضحاك، وفي الكلب: إنه النباح، وذلك في غاية البُعد عن غَرَض التعرُّف لذات المحدود اهـ.

ومن هنا قال الشاطبي في المقدمة السادسة من مقدمات «الموافقات»: إنَّ ما يتوقف عليه معرفةُ المطلوب قد يكون له طريقٌ تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريقٌ لا يليق بالجمهور، وإنْ فُرِضَ تحقيقا.

فأما الأول، فهو المطلوب المنبَّه عليه، كما إذا طُلِب معنى المَلَك، فقيل: إنه خَلْقٌ من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف، فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب، فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك، فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.








وعلى هذا وقع البيانُ في الشريعة، كما قال ﷺ: «الكِبْرُ: بَطَرُ الحق وغَمْطُ الناس»، ففَسَّرَه بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تُفسَّر ألفاظُ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة، من حيث كانت أظهرَ في الفهم منها، وقد بَيَّنَ -ﷺ- الصلاةَ والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية.

... فإذًا، التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريباتٌ بالألفاظ المترادفة وما قام مقامَها من البيانات القريبة.

وأما الثاني -وهو ما لا يليق بالجمهور- فعَدَمُ مناسبتِه للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأنَّ مسالكَه صعبةُ المرام، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، كما إذا طلب معنى المَلَك، فأحيل به على معنًى أغمضَ منه، وهو: ماهية مجردة عن المادة أصلا، أو يقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي، أو طلب معنى الإنسان، فقيل: هو الحيوان الناطق المائت، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه جسم بسيط، كُرَيٌّ، مكانُه الطبيعي نفسُ الفَلَك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط، غيرُ مشتمل عليه، أو سئل عن المكان، فيقال: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يُوصَل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلومٌ أنَّ الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كَلَّف به.

وأيضا، فإن هذا تسوُّرٌ على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابُه بصعوبته، بل قد نَقَل بعضُهم أنه عندهم متعذر[1]، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيءٌ من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهرُ لها فصولٌ مجهولة، والجواهرُ عُرفت بأمورٍ

(1) وقد تقدم في هذا ما نقله الجرجاني في حاشية الشمسية عن ابن سينا، واشتُهِر قولُ الرازي: إن عقلي وفهمي قاصرٌ عن الوصول إلى كُنْهِ صفةِ ذرةٍ من مخلوقاتك اهـ، والكنه هو الغاية في المعرفة والإحاطة التي ليس وراءها شيء.







سلبية، فإن الذاتي الخاص[1]، إنْ عُلِمَ في غير هذه الماهية لم يكن خاصا، وإن لم يُعلم فكان غيرَ ظاهرٍ للحس، فهو مجهول، فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه، فليس بتعريف، والخاصُّ به كالخاص المذكور أوَّلًا، فلا بد من الرجوع إلى أمورٍ محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى، وذلك لا يفي بتعريف الماهيات، هذا في الجوهر، وأما العَرَض، فإنما يُعرف باللوازم، إذ لم يقدر أصحابُ هذا العلم على تعريفه بغير ذلك.

وأيضا ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهانُ على أنْ ليس ذاتيٌّ سواها، وللمنازِع أن يطالب بذلك، وليس للحادِّ أن يقول: لو كان ثَمَّ وصفٌ آخر لاطَّلعت عليه، إذ كثيرٌ من الصفات غيرُ ظاهر.

ولا يقال أيضا: لو كان ثَمَّ ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه، لأنا نقول: إنما تُعرف الحقيقة إذا عُرف جميعُ ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية.



فظهر أنَّ الحدودَ على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيانُ بها، ومِثْلُ هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر، وهو أنَّ ماهيات الأشياءِ لا يَعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتسوُّرُ الإنسان على معرفتها رميٌ في عماية اهـ.

3 - **الرسم التام**[2]: هو التعريف بالجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

---

(1) الذي يراد جَعْلُه فصلا إنْ عُلِم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلا لها، لم يكن خاصا، وإن لم يعلم في غيرها، كان مجهولا، فإنْ عرفناه بشيءٍ لا يخصه، فليس تعريفا له، وإن عرفناه بشيء خاص به، انتقل الكلام إليه، كالخاص الذي هو موضوعُ الكلام، فيتسلسل، فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتيا خاصا إلى أمورٍ محسوسة... إلخ، وذلك نادر الحصول، فلا يفي بما يُطلب من تعريف الماهيات الكثيرة. (دراز)

(2) قال الزركشي: فإن أفاد التمييز عن كل ما عداه فهو التام أو عن بعضه فهو رسم بالنسبة إلى ذلك البعض. وهو الناقص كما قال شارحه. (انظر: فتح الرحمن: 46).




ويشترط في تمام الرسم تقديمُ الجنس على الخاصة وإلا كان رسما ناقصا، كأن يقال: الإنسان ضاحك حيوان.

وسمي تاما لتحقق المشابهة بينه وبين الحد التام من جهة أنه وضع فيه الجنس القريب وقُيِّدَ بأمرٍ يختص بالشيء، كما أن الجنس في الحد التام مقيد بأمر كالناطق مختص بالشيء وهو الإنسان مثلا.

4 - **الرسم الناقص**: هو التعريف بالخاصة وحدها[1]، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بها مع الجنس البعيد، كتعريفه بالجسم الضاحك، أو بها مع العرض العام كتعريفه بالماشي الضاحك، أو بتقديم الخاصة على الجنس.

وسمي ناقصا لعدم ذكر بعض أجزاء الرسم التام حتى تتحقق المشابهةُ بالحد التام كتحقُّقِها بين الرسم التام والحد التام.

ويستوي في التعريف بالخاصة كونها **مفردة**، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك، أو **مركبة**، كتعريفه بأنه ماشٍ على قدميه عريضُ الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة، فكلُّ صفةٍ من هذه الصفات لا تختص بالإنسان، لحصول الأول في الدجاج والإوز والعصفور ونحوها، والثاني لنحو البقر، والثالث لنحو الحية، والرابع لنحو الشجر، وأما مجموعها فمختص به.

والخاصة التي يقع بها التعريف إنما هي: **الشاملة**[2] **اللازمة** لزوما بيِّنا، بخلاف غير الشاملة كالعالِم بالنسبة للإنسان، فلا يُعَرَّف بها لخروج كثير من الأفراد عنها، وبخلاف غير اللازمة كالمتنفس بالفعل بالنسبة للحيوان، فلا يعرف بها لخروج أفراد المعرَّف عنها حال المفارقة، قال القرافي: إن المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من

(1) ويقال في هذا ما قيل في التعريف بالفصل وحده.

(2) قيل: المعتبَرُ في الرسوم الخاصةُ مطلقًا حقيقية أو إضافية شاملة أو غير شاملة عند المتقدمين، والخاصةُ الحقيقية الشاملة عند المتأخرين. (شرح لقطة العجلان للقاسمي: 65 - 66).




خصائص الإنسان: الضاحك بالقوة دون الفعل، فإن الضحك بالقوة هو الموجود في جميع أفراد الإنسان، فيكون جامعا مانعا، أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثيرٌ من أفراد الإنسان ويكون مُعَبِّسًا[1]، فلا يكون الحد جامعا، بل المراد القوة التي هي القابلية دون الفعل الذي هو الوجود والوقوع، وقِسْ عليه غيرَه اهـ، وبخلاف اللازمة لزوما غيرَ بَيِّنٍ إذ لا يكون تصوُّرُها سببا في تصور المرسوم، فلا تكون رسما له.

والمنعُ من التعريف بغير الشاملة والمفارقة مبنيٌّ على المنع من التعريف بالأخص كما لا يخفى، وهو محلُّ خلافٍ كما سيجيء في شروط التعريف، فعلى القول بجوازه يقال هنا بالجواز، لكنه يكون رسما ناقصا، لنقص التمييز فيه، بإخراجه بعضَ أفرادِ المعرَّف، الموجِبِ للناظر كونَها غيرَ المعرَّف، وهي من المعرَّف، فلم يَتِمَّ التمييز، والرسم هو المفيد للتمييز، فالتام ما أفاد تمامَه وكمالَه، والناقص ما أفاد بعضَه.

(تنبيه): اعتُرِض بأن التعريف بالخاصة ممتنع، لأن الخارج إنما يُعرِّف الشيءَ إذا عُرِف اختصاصُه به، وفيه دورٌ لتوقُّفِ معرفةِ كلٍّ منهما حينئذ على معرفة الآخر، أما المعرَّف فتتوقف معرفته على معرفة الخاصة من حيث كونها تعريفا، والخاصة تتوقف معرفة اختصاصها على معرفة المعرَّف بها، وأجيب بجوابين:

الأول: بمنع الحصر المذكور، لجواز أن يكون بين الشيء ولازمِه ملازمةٌ بَيِّنَة بحيث ينتقل الذهن منه إليه لتحقق اختصاصه به في الواقع وإن لم يعرف.

والثاني: أنه إن أراد معرفة الشخص المعرِّف فتوقف التعريف على معرفة الاختصاص مُسلَّم، ولكنه لا يستلزم الدور، لأنه يعرف الماهية وخاصتها ولزومها

(1) الظاهر أن القرافي يريد من الضحك معناه اللغويَّ المعروف، لأنه جَعَلَ في مقابلته التعبيسَ، لكن المراد بالضحك عند المناطقة: انفعالُ النفس عند إدراك الأمور الغريبة، ولمَّا فَسَّر الدَّلْجي في حاشيته على «المطلع» الضحكَ بانبساط الوجه وتَكَشُّفِ مُقَدَّم الأسنان من سرور النفس، اعترضه العطار بأنه خروجٌ عن اصطلاح القوم، وقال: هذا تفسير للضحك بالمعنى اللغوي وليس مرادا للقوم، ونحن لا يسوغ لنا إذا تكلمنا في فن من الفنون أن نخرج عن مصطلحات أهله، ومما شاع وذاع قولهم: لا يُخلط اصطلاحٌ باصطلاح اهـ. (العطار على المطلع: 50).








لها قبل التعريف، وإن أراد معرفة الشخص المعرَّفِ له، فلا نسلم أنَّ التعريفَ متوقفٌ على معرفته الاختصاصَ، بل يكفيه تصورُ معنى التعريف محمولًا على المعرَّف.

قال الشيخ محمد عليش: والإيرادُ المذكورُ على تسليمه لا يختص بالرسم، بل يجري في الحد بأن يقال: التعريف بالذاتي يتوقف على معرفة كونه ذاتيا، ومعرفةُ كونه ذاتيا تتوقف على معرفة الماهية، فتعريفُها به يؤدي إلى الدور اهـ(1).

ولهذا قال ابن تيمية: هذا التعليمُ دوريٌّ قبلي، فلا يصح، وذلك أنهم يقولون: إن المحدود لا يُتصور ولا يُحَدُّ حدا حقيقيا إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصورُ الماهية بدون تصوره، فيفرقون بين الذاتي وغير الذاتي بأن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية، فلا بد أن يُتصوَّر قبلها، ويقولون تارة: لا بد أن يتصور معها، فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصورُه عن تصور الماهية، وبذلك يُعرف أنه وصفٌ ذاتي، فحقيقةُ قولهم أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفاتُ الذاتية التي منها تُؤَلَّف الماهية، وهذا دور، فإذا كان المتعلم لا يَتصور المحدودَ حتى يتصور صفاته الذاتية، ولا يعرف أن الصفةَ ذاتيةٌ حتى يعلم أنه لا يتصور الموصوف الذي هو المحدودُ حتى تُتصور، فلا يعلم أنها ذاتية حتى يتصور الموصوف، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية.

قال: ونحن لم نقل: إنه لا يُتصور الوصفُ الذاتي حتى يتصور الموصوف، بل الإنسان يتصور أشياءَ كثيرة ولا يتصور أنها صفاتٌ لغيرها ولا أجزاء لها فضلا عن كونها لازمة ذاتية أو غير لازمة، وإنما قلنا: لا يُعلم أنها جزءٌ من الماهية وأنها ذاتيةٌ للماهية داخلةٌ في حقيقة الماهية إن لم تُتصور الماهية.

وإن قيل: إنَّ مجرد تصور الصفات الذاتيات كافٍ في تصور الماهية وإن لم أعلم أن تلك الصفات ذاتية، قيل: من أين يعلم الإنسانُ أنَّ هذه الصفات هي الذاتيات

(1) انظر: المطلع مع حاشية عليش (ص68 – 69).






دون غيرها إن لم يعرف الماهية التي هذه الصفاتُ ذاتيةٌ لها داخلةٌ فيها، ومن أين يعلم إذا تصور بعضَ الصفات اللازمة أن هذه هي الذاتيةُ التي تتركب منها الماهية والذاتُ دون غيرها إن لم يعلم الذات، فيتوقف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات، وتتوقف معرفة الذاتيات -أي: معرفة كونها هي الذاتيات لهذه الماهية دون غيرها من اللوازم- على معرفة الذات، فيتوقف معرفتها على معرفتها، فلا يُعرف هو ولا يعرف الذاتيات.

قال: مثال ذلك: إذا قُدِّر أنه لا تُتصور حقيقةُ الإنسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي عندهم الحيوانية والناطقية، وهذه الحيوانية والناطقية لا يعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى يعرف أن ذاته لا تتصور إلا بها، وأن ذاته تتصور بها دون غيرها، ولا يعلم أن ذاته لا تُتصور إلا بها حتى تُعرف ذاته.

فإن قيل: مجرد تصور الحيوانية والناطقية يوجب تصورَ الإنسان، قيل: مجرد تصوره بذلك لا يُوجب أن يعلم أن هذا هو الإنسان حتى يعلم أنَّ الإنسانَ مؤلَّفٌ من هذه دون غيرها، وهذا يُوجب معرفتَه بالإنسان قبل ذلك، وأما مجرد قوله «حيوان ناطق» إذا جُعِل مفرَدا، ولم يكن خبرَ مبتدإٍ محذوف، فإنه بمنزلة الاسم المفرد، وهذا لا يفيد فَهْمَ كلام.

وإذا ادعى المدعي أنَّ مَن تصور هذا فقد تصور الإنسان بدون دليلٍ يقيمه على أن هذا هو حقيقة الإنسان، كان بمنزلة من يقول في حده: «الحيوان الضاحك» ويدعي أن هذا هو حقيقةُ الإنسان، فكلاهما دعوى بلا برهان.

وهذا يُبين أنَّ دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم، إنما يفيد التمييزَ بين المحدود المسمى وغيره، ولكنه قد يفيد تفصيلَ ما دل عليه الاسمُ بالاجمال، وذلك التفصيلُ يتنوع بحسب ما يُذكر من الصفات لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف التي هي لازمةٌ ملزومة دون غيرها، ويبين أنَّ الألفاظ بمجردها لا تفيد تصورَ الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك، لكنها تفيد التنبيهَ والإشارة لمن كان غافلا مُعرضًا.






فإن قيل: تصوُّرُه موقوفٌ على تصور الصفات الذاتية لا على معرفة أنها ذاتية، وقد يمكن تصوُّرُها وإن لم يعرف أنها ذاتية له، قيل: هب أنَّ الأمرَ كذلك، لكن لا بد من التمييز بين الصفات الذاتية التي لا تُتصور الذاتُ إلا بها وبين العرضية التي تتصور بدونها، ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عُرفت ذاتُه المؤلفة من الصفات الذاتية، ولا تعرف ذاتُه حتى تعرف الصفات الذاتية، ولا يُمَيَّزُ بين الذاتيات وغيرها حتى تُعرف ذاتُه، فصار معرفة الذات موقوفا على معرفة الذات، وهذا هو الدور.

وكذلك معرفة الذاتيات موقوفٌ على معرفة الذاتيات، فلا تعرف الصفات التي هي ذاتية للموصوف حتى يعرف أن تصور الذات موقوف على تصورها، ولا يعرف أن تصور الذات موقوف على تصورها حتى تعرف الذات، ولا تعرف الذات حتى تعرف الذاتيات.

وهذا بَيِّنٌ عند تأمُّلِ مقصودهم، فإنهم يقولون: لا يحد الشيء حدا حقيقيا إلا بذكر صفاته الذاتية، فلا بد من الفرق بين صفاته الذاتية والعرضية، والفرقُ بينهما أن الذاتي هو ما لا تتصور الحقيقة إلا به، فإذا كنا لم نَعْرِف الحقيقة لم نعرف الصفات التي يتوقف معرفةُ الحقيقة عليها، وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات الذاتية من العرضية، وهو المطلوب، وهذا بخلاف الفرق بين الصفات اللازمة والعارضة، فإنه فرقٌ حقيقيٌّ ثابتٌ في نفس الأمر اهـ.

(تنبيه ثان): في «الحواشي الفتحية»: متأخرو المنطقيين لم يعتبروا العرضَ العامَّ في التعريف أصلًا، لعدم إفادته الامتيازَ عن جميع الأغيار ولا الاطلاعَ على شيءٍ من الذاتيات، والقدماءُ اعتبروه لإفادته تصوُّرًا لا يحصل بدونه، وجعلوا المعرِّفَ المشتمِلَ عليه رسما ناقصا، فإيرادُه في مباحث الكليات على اصطلاح المتأخرين إنما هو بالعَرَضِ على سبيل الاستطراد اهـ.

قال الزاهدي: وكأنَّ اعتبارَه في الرسوم الناقصة دون الحدود الناقصة مبنيٌّ على







جواز التعريف بالأعم والتعريف بالعرض العام وحدَه[1]، فإنه كما لا حاجة إليه مع وجود الفصل، لا حاجة إليه مع وجود الخاصة اهـ.

فيكون ذكره مع أحدهما لغوا وحشوا، وعلى هذا تصير إفادتُه متوقفة على أن يُذْكَرَ وحدَه فيكون هو المعرِّفَ لا جزءَ المعرِّف، وهذا لا يكون إلا عند من يجيز ذكرَه وحده، ويجيز التعريفَ بالأعم، لأنَّ منه التعريفَ بالعرض العام.

وقال السيد: الصواب أن المركب من العرض العام والخاصة رسمٌ ناقص لكنه أقوى من الخاصة وحدها، وأن المركب منه ومن الفصل حد ناقص لكنه أكمل من الفصل وحده اهـ.

قال العطار: وهو متجه اهـ.

وقال: أما النوع، فغير معتبر في التعريفات عندهم مطلقا، فذِكْرُه في مباحث الكليات استطراديٌّ اتفاقا. وفيه بحث، وهو أنَّ تعريفَ الصنف بالنوعِ شائعٌ، كما يقال: الرومي إنسان في بلاد الروم، فكيف يصح حكمُهم بعدم اعتباره في التعريف مطلقا. وقد يجاب بأن تعريف الصنف بما ذكر تعريفٌ اسميٌّ لماهية اعتبارية، وذِكْرُ النوع فيه إنما هو من حيث إنه جنسٌ اسميٌّ لا من حيث إنه نوعٌ حقيقي اهـ.



وقد أفرد بعضُ المنطقيين ثلاثةَ أقسام للتعريفات، والحقُّ اندراجُها تحت الرسم الناقص لأنها من التعريف بالخاصة[2]، وهي:

---

(1) قال الباجوري: وظاهرُ كلامهم أن العرض العام وحده لا يقع مُعَرِّفًا، وهل هو مبنيٌّ على عدم جواز التعريف بالأعم أو لا؟ توقف فيه بعضُهم، والأقرب الأول، فليحرَّرْ اهـ.
على أن السعد قد أجاز في «التهذيب» في الناقص حدا كان أو رسما أن يكون أعم، ومع ذلك قال فيه: ولم يعتبروا التعريفَ بالعرض العام اهـ.
ثم من منع التعريف بالمفرد يلزمه منع التعريف بالعرض العام وحده، لكن ليس كل من أجاز التعريف بالمفرد أجاز التعريف بالعرض العام وحده، ومنهم السعد، فقد أجاز في «التهذيب» في الحد ناقصا أن يكون بالفصل وحده، وفي الرسم ناقصا أن يكون بالخاصة وحدها.

(2) قال الباجوري: التعريفُ بالمثال في قوة أن يقال: هو مثل كذا، والتعريفُ باللفظ المرادف في قوة أن






1 - **التعريف بالتقسيم**: والتقسيمُ: جَعْلُ الشيء أقساما، ويسمى القسمةَ أيضا، والأقسامُ جمع قِسْم، وهو ما اندرج مع غيره تحت كلٍّ أو كلِّي.

وذلك أنَّ القسمة عندهم نوعان:

1 - إما **قسمة الكل إلى الأجزاء**، وهي تجزئة الكل وتحليلُه إليها.

ومثالها: قسمة الحصير إلى خيط وسَمَار، والكرسي إلى خشب ومسامير.

2 - وإما **قسمة الكلي إلى جزئياته**، وهي ضَمُّ قيودٍ متخالفة إليه ليحصل بانضمام كلِّ قيدٍ إليه -أي: إلى ذلك الكلي- مفهومٌ، يسمى ذلك المفهومُ المقيَّدُ قِسْمًا -بكسر القاف- بالنسبة إلى هذا الكلي، كما يسمى هذا الكليُّ مَقْسِما -بفتح فسكون فكسر- ومقسوما وموردَ القسمة[1] بالنسبة إلى ذلك المفهوم المقيَّد، وكما يسمى كلُّ قسم بالنسبة إلى قسم آخر قَسِيمًا على وزن فعيل.



ومثالها: قسمة العلم إلى تصوُّرٍ وتصديق، والكلمة إلى اسم وفعل وحرف.

وعلامةُ تقسيم الكل إلى أجزائه:

1 - صحةُ انحلاله إلى الأجزاء التي تركب منها، أي: تفصيله، بأن تحل الحصير مثلا إلى خيط وسمار بحيث يكون كلٌّ منهما على حدته.

2 - وعدمُ صحة حمل المقسم على الأقسام، فالكرسيُّ مَثَلًا كلٌّ مركَّبٌ من خشب ومسامير، فلا يجوز أن تقول: المسمار كرسي، ولا أن تقول: الخشب كرسي.

3 - وعدم جواز إدخال حرف الانفصال -وهو «إما»- ولا حرفٍ آخر يدل على ما يدل عليه بين الأقسام، فلا يسوغ لك أن تقول: الحصير إما خيط وإما سمار، ولا أن

يقال: هو مسمًّى بكذا، والتعريف بالتقسيم في قوة أن يقال: هو منقسم إلى كذا وكذا، ولا شك أن كُلًّا مما ذُكِر تعريفٌ بالخاصة اهـ.

(1) أي: محل ورودها وهو منشأ الأقسام.




تقول: الشجرة جذع أو أغصان، بل يجب عليك أن تجمع الأقسامَ كلَّها، وتقرن بينها بواو العطف، فتقول: الحصير خيط وسمار، وهلم جرا.

وشرطُ صحة تقسيم الكل إلى أجزائه:

1 - الجمع، أي: كون التقسيم جامعا لأجزاء المَقْسِم، بألَّا يُتركَ في التقسيم ذِكْرُ بعض ما دخل في المقسم. ويسمى هذا الشرطُ الحصرَ أيضا.

2 - والمنع، أي: كون التقسيم مانعا لأغيار المقسم، بألا يذكر في التقسيم قسم آخر ليس من أقسام المقسم.

3 - وتباين الأقسام، بأن يكون كل قسم مباينا لما عداه من الأقسام.

وعلامة تقسيم الكلي إلى جزئياته:

1 - صحةُ حمل المقسم على كل قسم من الأقسام، نحو: زيد إنسان وعمرو إنسان.

2 - وجواز إدخال حرف الانفصال «إما» أو حرف آخر يدل على ما يدل عليه بين الأقسام، فتقول: الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، وتقول: الموجود إما ممكن وإما واجب.

وشرطُ صحة تقسيم الكلي إلى جزئياته:

1 - الجمع والحصر، بأن يكون التقسيمُ جامعًا لأقسام المَقْسِم.

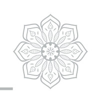
2 - والمنع.

3 - وتباين الأقسام.

4 - وأن يكون كلُّ قسمٍ أخصَّ مطلقا من المقسم.

وعلى هذا فالتعريفُ بالتقسيم هو:





تعريفُ الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها.

وانقسامُ الشيء إلى أقسامه خاصةٌ من خواصه.

(فائدة): قال ابن النفيس: القسمة إما أن تكون من العام إلى الخاص، أو من الكل إلى الأجزاء. وقسمةُ العام إلى الخاص، إما قسمةُ ما عمومُه عمومُ الجنس، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس، وإما قسمة ما عمومُه عمومُ العرض العام، كقسمة الموجود إلى الجوهر والعرض. وأما قسمة الكل إلى الأجزاء، فإما إلى الأجزاء الطبيعية، كتقسيم بدن الحيوان إلى الأعضاء، أو الصناعية كتقسيم السرير إلى الخشب. والأجناسُ تنقسم إلى الأنواع أو الفصول أو إلى الأعراض الذاتية للأنواع، وقد تنقسم إلى الأعراض التي لا تفتقر الأجناس في قبولها إلى تنويع، كتقسيم الجسم إلى المتحرك والساكن اهـ.

2 - **التعريف بالمثال**، ويقال بالمِثْل، و«مِثْلٌ» كلمةُ تسوية، يقال: هذا مِثْله ومَثَله كما يقال: شِبْهه وشَبَهه، والمِثَالُ اسمٌ مِن مَاثَلَهُ مُمَاثَلَةً إذا شابهه.

فالتعريفُ بالمثال هو تشبيه المعرَّف بما يعرفه السامع، قال الملوي في «الكبير»: كما إذا سئل عن المثلث فيصنع للسائل شَكْلَه، وكما يقال: «العلمُ كالنور»، و«الجهل كالظلمة»، و«الاسم كزيد»، و«الفعلُ كضَرَبَ»، قال الصبان: يُؤخذ من التمثيل بـ «العلم كالنور والجهل كالظلمة» أنَّ المرادَ بالمثال ما يَعُمُّ المشبَّهَ به لا خصوصُ جزئيِّ الشيء اهـ.

وقال ابن تيمية: وقد يكون الجواب بالمثال، كما إذا سُئل عن لفظ «الخبز» ورأى رغيفا فقال: هذا، فإنَّ معرفة الشخص يُعرف منه النوع اهـ.

قلت: لأنَّ الشخصَ فيه النوعُ وزيادةٌ، وهي المشخصات التي تميزه عن غيره من جزئيات النوع، ولهذا فإنَّ بعضَهم يُعَرِّفُ الجزئيَّ بأنه: «الشخصُ من كل حقيقة»، والحقيقة هي الكليُّ المقابل للجزئي، ومعروفٌ أنَّ الكلي جزءٌ من جزئيه،





قال الزركشي: ويقابل الكليَّ الجزئيُّ كزيد، فهو: الكليُّ مع قيدٍ زائد، وهو تشخُّصُه، فلك أن تقول: الكليُّ بعضُ الجزئيِّ اهـ.

قال التهانوي: اعلم أنَّ التعريفَ بالمثال سواء كان جزئيا للمعرَّف كقولك: «الاسم كزيد والفعل كضرب» أو لا يكون جزئيا له كقولك: «العلم كالنور والجهل كالظلمة»، هو بالحقيقة تعريفٌ بالمشابهة التي بين ذلك المعرَّف وبين المثال، فإن كانت تلك المشابهةُ مفيدةً للتمييز فهي خاصةٌ لذلك المعرَّف، فيكون التعريفُ بها رسما ناقصا داخلا في أقسام المعرِّف الحقيقي، وإلا لم يَصِحَّ التعريفُ بها، فليس التعريفُ بالمثال قسما على حدة. ولَمَّا كان استئناسُ العقولِ القاصرة بالأمثلة أكثر، لكون الجزئيِّ أولَ المدرَكات، شاع في مخاطَبات المتعلمين التعريفُ به اهـ.

3 - **التعريف باللفظ**: وهو أن تبدل اللفظَ بلفظٍ مرادفٍ له أشهرَ منه عند السامع، كتعريف الغضنفر بالأسد.

ومعلومٌ أنَّ هذا النوعَ من التعريف نسبيٌّ، لأنَّ شهرة أحد الرديفين تختلف باختلاف الأشخاص، فترى بعضَهم لا يَعْرِفُ القمحَ إلا باسم البُرّ، وبعضهم لا يعرفه إلا باسم الحِنْطَة، وقِسْ على ذلك.

قال القرافي: وقولي (هو أشهر منه عند السامع) لأنَّ الشهرةَ قد تنعكس، فيقول الشامي للمصري: ما الفول؟ فيقول له: الباقِلى[1]، لأنه اللفظ الذي يعرفه الشامي، ويقول المصري للشامي: ما الباقِلَّى؟ فيقول له: الفول، لأنه اللفظ المشهور عند المصري اهـ.

ولهذا قال الطوفي: اعلم أنَّ الكلمة ليست لذاتها وحشيةً ولا مألوفة، بل هذه صفةٌ إضافية لها، وهي بالإضافة إلى مَن كَثُرَ دورانُها في كلامه وأنس بها سمعُه مألوفةٌ،

(1) قال في «المصباح»: الباقِلاَ وزنه فاعلا، يُشَدَّد فيُقْصرَ، ويخفف فيمد، الواحدةُ: باقلاة بالوجهين اهـ. وقال النووي: الباقِلَّى فيه لغتان: التشديد مع القصر، ويكتب بالياء؛ والتخفيف مع المد، ويكتب بالألف، ويقال له: الفول. (تحرير ألفاظ التنبيه: 109).





وبالإضافة إلى عكسه بالعكس، ألا ترى أن العرب كانوا يستعملون في مفاوضاتهم ألفاظا لا يفهمها مِن أهل زماننا إلا كلُّ فاضلٍ بارع نَظَرَ في كتب اللغة وقرأ على الشيوخ، وكان ذلك بالنسبة إليهم فصيحا حسنا رائقا، كالألفاظ التي في حديث أم زرع اهـ.

وأكثرُ الناس استعمالا لهذا النوع من التعريف أهلُ اللغة، وذلك كقولهم: الهِزَبْرُ الأسد، والعُقار الخمر[1]، ونحو ذلك.

ومرادف الشيء هو في الحقيقة خاصةٌ من خواصه.

واعلم أن تقييد المعرِّفِ اللفظيِّ بـ(المرادف) ذكره زكريا الأنصاري في «المطلع»، فقال الشيخ محمد عليش: قال الغنيمي: لم أقف على هذا القيد في كلامِ أحدٍ غيرِ الشارح -يعني زكريا الأنصاري- والمفهومُ من كلام التهذيب وشروحه عدمُ التقييد به، ثم رأيت في بعض الشروح التقييدَ به. وقال الدَّلْجِي: التقييدُ به أخذه المصنف من كلام العضد ولم يُعْرَف لغيرهما، وانظر هل يمكن تعريفٌ بغير مرادفٍ؟ وما مثالُه؟ اهـ.

وقال العطار: قَيَّدَ به لأنه الأكثر، وإلا فقد يكون بالأعم كقولهم: سعدانُ نبت، وبالأخص كقول صاحب «القاموس»: لَهَا لهوا: لَعِبَ اهـ، واللعبُ نوعٌ من اللهو اهـ.

(تنبيه): قال الخبيصي: وليس هذا تعريفا حقيقيًّا يراد به إفادةُ تصوُّرٍ غيرِ حاصل، إنما المرادُ تعيينُ ما وُضِع له اللفظُ مِن سائر المعاني ليُلتفَتَ إليه ويُعلَمَ أنه موضوعٌ بإزائه، وحاصلُه أنْ يُقصَد به تفسيرُ صورةٍ حاصلةٍ من بين سائر الصور بأنها المرادةُ بلفظةٍ كذا اهـ.

---

(1) قال في «مختار الصحاح»: العُقار بالضم الخمر، سميت بذلك لأنها عقَرت العقل أو عاقَرت الدَّنَّ أي: لازمته، والمُعاقَرة إدمان شرب الخمر اهـ.





قال في «دستور العلماء»: اعلم أنَّ الغرضَ من التعريف إما تحصيلُ صورةٍ لم تكن حاصلةً في الذهن، أو تعيينُ صورةٍ من الصور الحاصلة فيه، والأول: هو التعريف الحقيقي، والثاني: هو التعريف اللفظي اهـ، وسمي لفظيا لأن فائدته معرفةُ كونِ اللفظ بإزاء المعنى.

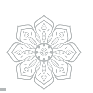
وقال أيضا في «دستور العلماء»: التعريف اللفظي: قسمٌ من مطلق التعريف وقسيمٌ للتعريف الحقيقي، لأنَّ المطلوب في التعريف الحقيقي: تحصيلُ صورةٍ غيرِ حاصلةٍ كما مر، وفي اللفظي: تعيينُ صورةٍ من الصور المخزونة وإحضارُها في المُدْرِكة والالتفاتُ إليها وتصوُّرُها بأنها معنى هذا اللفظ، وهذا هو معنى قولِهم: إن الغرض من التعريف اللفظي أن يَحصُل للمخاطَبِ تصوُّرُ معنَى اللفظ من حيث إنه معناه، وإليه يرجع قولُهم: التعريف اللفظي ما يُقصد به تفسيرُ مدلول اللفظ، يعني أنَّ التعريف اللفظي تعريفٌ يكون المقصودُ به تصويرَ معنى اللفظ من حيث إنه معناه في ذهن المخاطَب وتفسيرَه وتوضيحَه عنده، أي: جَعْلَه ممتازا مِن بين المعاني المخزونة بإضافته إلى اللفظ المخصوص لا من حيث إنه وُضِع هذا اللفظُ المخصوصُ لذلك المعنى حتى يكون بحثا لغويا اهـ.

وقال أيضا: إنَّ التعريف اللفظي يفيد أمرين: أحدهما: إحضارُ معنى اللفظ، والثاني: التصديقُ بأن هذا اللفظَ موضوعٌ لهذا المعنى.

فإنْ أُورِدَ في العلوم اللغوية، فالمقصودُ منه بالذات: التصديقُ المذكور، وبالعَرَض: التصور، إذ نَظَرُ أرباب تلك العلوم مقصورٌ على الألفاظ، وحينئذ كان بحثا لغويا ومن المطالب التصديقية.

وإن أورد في العلوم العقلية، فالمقصودُ منه بالذات: التصوير والإحضار، وبالعرض: التصديقُ على ما تقتضيه وظيفةُ هذه العلوم، وحينئذ كان تعريفا لفظيا ومن المطالب التصورية.



ومِن ها هنا يرتفع النزاعُ بين الفريقين القائلِ أحدُهما بأنه من المطالب التصديقية والآخر بأنه من المطالب التصورية، فإذا قيل: الخلاء محال، فيقال: ما الخلاء؟ فيجاب بأنه بُعْدٌ موهوم[1]، فإن قصد السائلُ بالذات أنَّ لفظ الخلاء لأيِّ معنًى من المعاني المخزونة موضوعٌ في اللغة؟ فكان الجواب المذكور حينئذ بحثا لغويا ووظيفة أرباب اللغة ومفيدا بتصديق أن لفظ الخلاء موضوع لهذا المعنى، وإن قصد تصوُّرَ معنى لفظ الخلاء لوقوعه موضوعا في القضية الملفوظة أعني «الخلاء محال»، ولا بد من تصور الموضوع في التصديق ليحكم عليه بأنه محال، فكان الجوابُ المسطور حينئذ تعريفا لفظيا ومن المطالب التصورية اهـ.

ثم يبقى النظرُ بَعْدُ في وجود التعريف الحقيقي، بمعنى: هل يمكن بالحد تحصيلُ صورةٍ لم تكن حاصلةً في الذهن؟ أم إنَّ التعاريف كلَّها لفظية؟




(1) قال في «التعريفات»: الخلاء: هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي: الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغلٌ من الأجسام، قال: والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه اهـ.

وقال في «دستور العلماء»: الخلاء: هو الفراغ المتوهم مع اعتبار عدم حصول الجسم فيه، وهو البعد الموهوم من غير أن يُعتبر حصول الجسم فيه. والبعد الموهوم مع اعتبار حصول الجسم فيه هو المكان عند المتكلمين كما سيجيء في (المكان) إن شاء الله تعالى. وفي «شرح المواقف»: وحقيقة الخلاء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان، وليس أيضا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعدا ما، وهو ما [كان] ممتدا في الجهات صالحا لأن يشغله جسمٌ ثالث لكنه الآنَ خالٍ عن الشاغل، وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح. وأما القائلون بأنه البعد الموجود، فهم أيضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور، أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام، لكنهم اختلفوا، فمنهم من لم يجوز خلوَّ البعد الموجود عن جسم شاغل له، ومنهم من جوزه، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز خلو المكان عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بُعد موهوم، فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض انتهى.



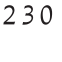

قال القرافي في «الفروق»: المقصودُ بالحد إنما هو شرحُ لفظ المحدود وبيانُ نسبتِه إليه، فإنَّ قولنا: الإنسانُ هو الحيوان الناطق، حَدٌّ صحيح، مع أنَّ السامِع يجب أن يكون عالما بالحيوان وبالناطق، [و] إلا لكان حدُّنا وقع بالمجهول، والتحديدُ بالمجهول لا يصح[1]، فهو حينئذٍ عالمٌ بالحيوان وبالناطق، ومتى كان عالما بهما كان عالما بالإنسان، فإنه لا معنى للإنسان إلا هما، وإذا كان عالما بالإنسان تعين انصرافُ التعريفِ والحدِّ إلى بيان نسبة اللفظ، لأنه إذا سمع لفظَ الإنسان، فعَلِم أنَّ له مسمًّى ما مجمَلا، لم يَعْلَم تفصيلَه، فبسطنا نحن ذلك المسمى أو قلنا له هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه، فلم يحصل له بالحد إلا بيانُ نسبة اللفظ وخروجه من حيز الإجمال إلى حيز التفصيل... ولذلك قال العلماء في حد الحد: هو القول الشارح اهـ.

وقال في «شرح التنقيح» في حد الحد: هو شرحُ ما دل عليه اللفظُ بطريق الإجمال، ونعني باللفظِ لفظَ السائل[2]، فإنه إذا قال: ما حقيقة الإنسان؟ فقلنا له: هو الحيوان الناطق، فهو إن كان عالما بالحيوان وبالناطق، فهو عالم بالإنسان، وإنما سمع لفظَ الإنسان ولم يعلم مسماه، وعَلِم أن له مسمًّى غيرَ معيَّن، فبسطنا له نحن ذلك المسمى



(1) قال الغزالي في «المعيار»: أجزاء الحد ينبغي أن تُعلَم قبل الحد، فماذا ينفع قولُنا في تحديد الخمر: «إنه شراب مسكر معتصر من العنب» لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر؟ فالعلمُ بهذه الأجزاء سابق اهـ.
وقال ابن تيمية: اللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفرداتِ اللفظ بغير اللفظ، لأنَّ اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوعٌ للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى. فتصوُّرُ المعاني المفردة يجب أن يكون سابقا على فهم المراد بالألفاظ، فلو استُفيد تصوُّرُها من الألفاظ لزم الدور اهـ.
وقال أيضا: إن سامع الحد إن لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها المفردة، لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بأن اللفظ دالٌّ على المعنى وموضوعٌ له مسبوقٌ بتصور المعنى، وإن كان متصوِّرا لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه امتنع أن يقال: إنما تصوره بسماعه اهـ.

(2) قال ابن عاشور: إنما بني التعريف على حال السؤال لأنه لا يكون إلا في جواب سؤال محقق أو مقدر، لأن الذي يساق إليه التعريف: إما سائل عن حقيقة المعرَّف، وإما في قوة السائل لتردده، وأما الجاهل البحت فلا معنى لسوق التعريف إليه إلا عند قصد التعليم، وحاله حينئذ كحال السائل اهـ.







المجهول وقلنا له: هو الحيوان الناطق، فصار مفصَّلا ما كان عنده مجملا بالنظر إلى اللفظ لا بالنسبة إلى مسمى اللفظ في نفسِه ولا بالنسبة إلى الحقيقة، وإنْ فرضناه جاهلا بحقيقة الإنسان فقد حددنا له بما هو مجهولٌ عنده، فوجب حينئذ أن يكون حَدُّنا باطلا، لأنَّ التحديد بالمجهول لا يصح، لكنه صحيح، فدل ذلك على أنه كان عالما بالحقيقة، فما أفاده حينئذ لفظُنا إلا بيانَ نسبة اللفظ إلى المعنى الذي يَسأل عنه.

فإن قلت: **هل يُتصور أن يُكتسب بالحد حقيقةٌ مجهولة؟** فإنَّ ما ذكرتَه يمنع من ذلك.

قلت: لا شك أنَّ من لم يعرفِ الحِبْرَ قطُّ إذا سأل عنه يمكننا أن نقول له: هل تعرف الزاج[1] والعَفْص[2] والسواد والماء؟ فيقول: نعم، فنقول له: اعلم أنه عبارةٌ عن ماء العفص والزاج يُجمع بينهما فيَحْدُثُ حينئذ السواد، فهذا هو الحبر، فيؤول الحالُ إلى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائطِ المعلومة له، أما تعريفُه بما يجهله فلا سبيلَ إليه، والهيئةُ الاجتماعية وقعت في نفسِه بعد أن كانت مجهولةً بخلاف المثال المتقدِّمِ في الإنسان، ومع هذا فلا تخرج هذه الصورةُ عن الحد المتقدِّم، وإنما شرحنا ما كان مجمَلًا بألفاظ بسائط الزاج وغيره اهـ.

ولهذا قال ابن تيمية فيما تقدم: إن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم إنما يفيد التمييز بين المحدود المسمى وغيره، ولكنه قد يفيد تفصيلَ ما دل عليه الاسمُ بالإجمال، وذلك التفصيلُ يتنوع بحسب ما يُذكر من الصفات، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف التي هي لازمةٌ ملزومة دون غيرها، والألفاظُ بمجردها لا تفيد تصورَ الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك، لكنها تفيد التنبيهَ والإشارة لمن كان غافلا مُعْرِضا اهـ.

(1) قال في «القاموس»: الزاج: ملحٌ، معرب اهـ، وقال في «اللسان»: الزاج: معروف، الليث: الزاج يقال له: الشب اليماني، وهو من الأدوية، وهو من أخلاط الحبر، فارسي معرب اهـ.

(2) قال في «مختار الصحاح»: العَفْصُ الذي يُتخذ منه الحبر، مُولَّد وليس من كلام أهل البادية اهـ.







وقال أيضا: الصوابُ ما عليه نُظَّارُ المسلمين وجماهيرُ العقلاء من أنَّ الحدودَ بمنزلة الأسماء، وهو تفصيلُ ما دل عليه الاسمُ بالإجمال، وأنَّ المطلوبَ من الحد هو التمييزُ بين المحدود وغيره، وذلك يكون بالوصف الملازم له طردا وعكسا بحيث يكون الحدُّ جامعا مانعا اهـ.

وقال أيضا: إنَّ دلالة الحد كدلالة الاسم، وهذا هو قولُ أهلِ الصواب الذين يقولون: الحدُّ تفصيلُ ما دل عليه الاسمُ بالإجمال، وحينئذ فيقال: لا نزاعَ بين العقلاء أنَّ مجرد الاسم لا يُوجِبُ تصويرَ المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسمُ يفيد الدلالةَ عليه والإشارةَ إليه، ولهذا قالوا: إنَّ المقصود باللغات ليس هو دلالةُ اللفظ المفرد على معناه، وذلك لأنَّ اللفظ المفرد لا يُعرف دلالته على المعنى إن لم يُعرف أنه موضوعٌ له، ولا يُعرف أنه موضوعٌ له حتى يتصور اللفظ والمعنى، فلو كان المقصودُ بالوضع استفادةَ معاني الألفاظ المفردة لزم الدور، وإذا لم يكن المقصودُ من الأسماء تصويرَ معانيها المفردة، ودلالةُ الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصودُ من الحد تصويرَ معناه المفرد، وإذا كان دلالةُ الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه، وجب أن تكون دلالةُ الحد على المحدود مسبوقا بتصور المحدود، وإذا كان كلٌّ من المحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد، وكان تصورُ المسمى والمحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتَصور المحدودات بمجرد الحدود كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء، وهذا هو المطلوب اهـ.

وما قرره القرافي ورجحه ابن تيمية هو رأيُ الفخر الرازي، ولهذا قال ابن الشاط تعليقا على ما مضى من كلام القرافي في «الفروق»: هذا الذي ذهب إليه مِن أنَّ الحدَّ إنما هو شرحُ لفظ المحدود -يعني اسمَه- هو رأيُ الإمام الفخر، وقد خُولِف في ذلك، وفي المسألةِ نظرٌ يفتقر إلى بَسْطٍ يطول ويَعْسُر، وصحةُ الجوابِ مبنيةٌ على ذلك اهـ.

وقال ابن تيمية: وقد تفطن أبو عبد الله الرازي بن الخطيب لِمَا عليه أئمةُ الكلام،









وقَرَّرَ في «محصَّلِه» وغيرِه أنَّ التصوراتِ لا تكون مكتسَبة، وهذا هو حقيقةُ قولِ القائلين: إنَّ الحدَّ لا يُفيدُ تصويرَ المحدود، لكنه لم يَهْتَدِ هو وأمثالُه إلى ما سبق إليه أئمةُ الكلام في هذا المقام[1] اهـ.

وقد نقل ابنُ تيمية قولَ الغزالي في «المعيار»: «فإن قلت: كيف يجهلُ الإنسانُ العلمَ التصوري حتى يفتقر إلى الحد؟ قلنا: بأن يسمع الإنسانُ اسمًا لا يعرف معناه، كمن قال: ما الخلاء؟ وما الملاء؟ وما الشيطان؟ وما العقار؟ فيقال: العقار الخمر،

(1) قال ابن تيمية: المحققون من النُّظَّار يعلمون أنَّ الحدَّ فائدتُه التمييزُ بين المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدتُه تصويرَ المحدود وتعريفَ حقيقته، وإنما يدَّعي هذا أهلُ المنطق اليوناني أتباعُ أرسطو ومن سلك سبيلَهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهيرُ أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا، وإنما دخل هذا في كلام مَن تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامدٍ في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة.

فأما أبو حامد فقد وضع مقدمةً منطقيةً في أول «المستصفى»، وزعم أنَّ مَن لم يُحِطْ بها عِلْمًا فلا ثقةَ له بشيءٍ من علومه، وصَنَّف في ذلك «محك النظر» و«معيار العلم»، ودواما اشتدت به ثقتُه، وأَعْجَبُ من ذلك أنه وَضَع كتابا سماه «القسطاس المستقيم»، ونسبه إلى أنه تعليمُ الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وهو تعلمه من كتب أرسطو.

وهؤلاء الذين تكلموا في الحدود بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني، وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فعندهم إنما تفيدُ الحدودُ التمييزَ بين المحدود وغيرِه، بل أكثرُهم لا يسوغون الحدَّ إلا بما يميز المحدودَ عن غيره، ولا يجوز أن يُذكر في الحد ما يعم المحدودَ وغيرَه سواء سمي جنسا أو عَرَضا عاما، وإنما يحدون بما يلازم المحدودَ طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره.

وهذا مشهورٌ في كتب أهل النظر في مواضعَ يطول وصفُها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وأبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي المعالي الجويني وأبي الميمون النَّسَفي الحنفي وغيرهم، وقَبْلَهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالُهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النُّوبَخْت والموسوي والطوسي وغيرُهم من شيوخ الشيعة، وكذلك محمد بن الهَيْصَم وغيرُه من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في الحد قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصَّتُه التي تميزه اهـ. (الرد على المنطقيين: 56 – 58، وانظر أيضا: 59 – 61 منه).







فإن لم يعرفه باسمه المعروف يفهمه بحده، فيقال: الخمر هو شراب مسكر معتصر من العنب، فيحصل له علمٌ تصوري بذات الخمر».

فقال ابن تيمية: فقد بَيَّنَ أنَّ فائدةَ الحدود مِن جنس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع اسمًا لا يعرف معناه فيُذكر له اسمٌ، فإن لم يتصوره وإلا ذُكِر له الحد.

وهذا مما يعترف به حُذَّاقُهم، حتى قال معلمهم الثاني أبو نصر الفارابي -وهو أعظم الفلاسفة كلاما في المنطق وتفاريعه- قال في «كتابه»: ومعلومٌ أنَّ الاسمَ لا يُفيد بنفسه تصويرَ المسمى، وإنما يفيد التمييزَ بينه وبين غيره، وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الإنسانُ بذاته بحِسِّه الباطن أو الظاهر، وتارة يتصوره بتصور نظيره، وهو أبعد. فمن عرف عينَ الخمر إذا لم يَعرف مسمى لفظ «العقار»، قيل له: هو الخمر أو غيرها من الأسماء، فعَرَفها، ومن لم يعرف عين الخمر بحالٍ عُرِّف بنظيرها، فقيل له: هو شراب، فإذا تصور القدرَ المشترك بين النظيرين، ذُكِر له ما يميزها فقيل: مسكر، ولكن الكلام في تصوره لمعنى المسكر كالكلام في تصوره لمعنى الخمر، فإن لم يعرف عين المسكر وإلا لم يمكن تعريفُه إلا بنظيره فيقال: هو زوال العقل، وهذا جنسٌ يشترك فيه النوم والجنون والإغماء والسكر، فلا بد أن يُمَيَّزَ السكر فيقال: زوال العقل بما يُلتذ به، ثم اللذة لا بد أن يكون قد تصور جنسَها بالأكل والشرب وغيرهما.

وهذا يبين أنَّ فائدة الحدود قد تكون أضعَفَ من فائدة الأسماء، لأنها تُفيد معرفةَ الشيء بنظيره، والاسمُ يكتفي به مَن عرفه بنفسه.

وحقيقةُ الأمر أن الحد هو أنْ تصفَ المحدودَ بما تَفْصِل به بينه وبين غيره، والصفاتُ تفيد معرفةَ الموصوف خَبَرًا، وليس المخبَر كالمعاين، ولا مَن عرف المشهودَ عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحِلْيَتِه، فمن عرف المسمى بعينه كان الاسمُ مُغنيا له عن الحد كما تقدم، ومن لم يعرفه بعينه لم يُفده الحدُّ ما يفيد الاسمُ لمن عرفه بعينه، إذ الاسمُ هناك يدل على العين التي عرفها بنفسها، والحد لمن لم يعرف العينَ إنما يفيده






معرفةَ النوع لا معرفة العين، كما يتصور اللذةَ بشرب الخمر مَن لم يَشْرَبْها قياسا على اللذة بالخبز واللحم، ومعلومٌ فرقُ ما بين اللذتين.

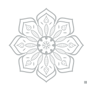
وليس مقصودُنا أنَّ فائدةَ الحدود أضعفُ مطلقا، وإنما المقصودُ أنها من جنس فائدة الأسماء، وأنها مُذَكِّرة لا مصورة، أو مُعَرِّفَةٌ بالتسمية مميزة للمسمى من غيره، أو مُعَرِّفَةٌ بالقياس اهـ.

ومِثل الرازي فإنَّ ابنَ تيمية قد صَرَّح بأن التصورات لا تكتسب، حيث قال: التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تُطلب بالحد، وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعرا بها وإما أن لا يكون شاعرا بها، فإن كان شاعرا بها امتنع طلبُ الشعور وحصولُه، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد يَطْلُبُ دوامَ الشعور وتكرُّرَه أو قُوَّتَه، وإن لم يكن شاعرا بها امتنع من النفس طلبُ ما لا تشعر به، فإن الطلبَ والقصدَ مسبوقٌ بالشعور.

فإن قيل: فالإنسانُ يطلب تصوُّرَ المَلَك والجن والروح وأشياءَ كثيرةٍ وهو لا يشعر بها.

قيل: هو قد سَمِعَ هذه الأسماءَ، فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظا لا يفهم معانيها تصوُّرَ معانيها سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن، وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم، إذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسمُ فيها لم يكن تصور مطلوبَه، فهنا المتصور ذاتٌ وأنها مسماة وأنها مسماة بكذا، من جنس ما يرى الثلج مَن لم يكن يعرفه، فيراه ويعلم أنَّ اسمه الثلج. وهذا ليس تصوُّرا للمعنى فقط، بل للمعنى ولاسمه، وهذا لا ريبَ أن يكون مطلوبا، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبا، فإنَّ المطلوبَ هنا تصديقٌ، وفيه أمر لغوي. وأيضا فإنَّ المطلوبَ هنا لا يحصل بمجرد الحد، بل لا بد من تعريف المحدود بالإشارة إليه أو غير ذلك مما لا يُكتفى فيه بمجرد اللفظ اهـ.





وقال أيضا: ثم إنَّ هذا الاسمَ المسؤول عنه الذي لا يَعْلَمُ السائلُ معناه إذا أجيب عنه بما يقال في جواب «ما هو» ينقسم حالُ السائل فيه إلى نوعين:

أحدهما: أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ ولكن لم يعرف أنه يُعنى بذلك اللفظ، فهذا لا يفتقر إلا إلى ترجمة اللفظ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال، كالخبز والماء والأكل والشرب والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك.

والثاني: أن يكون غيرَ متصوِّرِ المعنى، كما أنه غيرُ عالمٍ بدلالة اللفظ عليه، وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور المعنى: إلى حد الاسم والمسمى.

وهذا مثل مَن يَسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوعٍ من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره أو لم يكن في بلاده، أو يسأل عن اسم المسجد والصلوة والحج وكان حديثَ عهدٍ بالإسلام لم يتصور هذه المعاني، أو يسأل عن اسم نوعٍ من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها، أو اسمِ نوع من أنواع الثياب والمساكن التي لا يعرفها.

وبالجملة فكلُّ ما لا يعرفه الشخصُ من الأعيان والأفعال والصور، إذا سَمِعَ اسمَه إما في كلامِ الشارع أو كلام العلماء أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولا له في لغتِه لفظٌ، فهنا لا يمكن تعريفُه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريقُ في تعريفه إياه: إما التعيينُ، وإما الصفة.

وأما التعيين، فإنه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يُرى أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك بحيث يَعْرِف المسمى كما عَرَفَه المتكلمون بذلك الاسم، فاذا رأى الثلج وذاقه، ورأى الفاكهة أو الطبيخ أو الحلوى وذاقه، أو رأى الحيوان الذي لم يألفه، أو رأى العبادات أو الأعمال التي لم يكن يعرفها، فحينئذ يتصورها ويتصور اسمَها كما تصورها أهلُ اللغة، وهم على قسمين: منهم مَن عَلِمَ ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقتَه، ومنهم من يكون قد ذاقه.




وأما الطريق الثاني، وهو أن يوصف له ذلك، والوصفُ قد يقوم مقامَ العيان كما قال النبي ﷺ: «لا تنعت المرأةُ المرأةَ لزوجها حتى كأنه ينظر إليها»، ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيعُ الأعيان الغائبة بالصفة، هذا مع أن الموصوف شخصٌ، وأما وصفُ الأنواع فأسهل.

ولهذا، التعريفُ بالوصف هو التعريف بالحد، فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوفَ والمحدود من غيره بحيث يَجْمَعُ أفرادَه وأجزاءَه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وهي في الحقيقة تعريفٌ بالقياس والتمثيل، إذ الشيءُ لا يُتَصَوَّر إلا بنفسه أو بنظيره.

وبيانُ ذلك: أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزا لنوعه، فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع مثلا، والقدرُ المشترك إنما يفيد المعرفةَ للعين بالمثال، لا يفيد معرفةَ العين المختصة، إذ الدالُّ على ما به الاشتراكُ لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموعُ الصفات مميزا له تمييزَ تمثيلٍ لا تمييزَ تعيين، فإنَّ غيرَ نوعِه لا تُجْمَعُ له تلك الصفاتُ، وهو نفسُه لا يُمَيَّز إلا بما يخصه، فالحد يفيد الدلالةَ عليه لا تعريفَ عينه، بمنزلة من يقال له: فلان في هذه الدار، يدل عليه قبل أن يراه، وهو قد يتصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة.

ومن تدبر هذا تبين له أنَّ الحدودَ المصوِّرة للمحدود لمن لا يعرفه إنما هي مؤلَّفَةٌ من الصفات المشتركة، لا يدخل فيها وصفٌ مختص به، إذ المختص وإن كان لا بد منه في الحد المميز، فهو لم يتصوره، وأنها لا تفيد تعريفَ عينه فضلا عن تصوير ما يتنبه له، وإنما يفيد تعريفَه بطريق التمثيل المقارِب، إذ لو عَرَف المِثْلَ المطابِق لعرف حقيقته. ثم قد يكون المخصِّص صفةً واحدة، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين.

ولو عَرف المستمعُ الوصفَ الذي يخصه كان قد تصوره بعينه، فيكون هو من







القسم الأول الذي يُترجم له اللفظُ فقط. مثال ذلك: أنه إذا سمع لفظ الخمر وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه، فيقال له: هو الشراب المسكر، ولفظ الشراب جنس للخمر يدخل فيه الخمر وغيرها من الأشربة، وهذا واضح، وكذلك لفظ المسكر الذي يظن أنه فصلٌ مختص بالخمر وهو في الحقيقة جنسٌ فيه يشترك الشرابُ وغيرُه، فإن لفظ المسكر ومعناه لا يختص بالشراب بل قد يكون بطعام، وقد يحصل السكر بغير طعام وشراب، فحينئذ فلا فرقَ بين أن يقول: هو المسكر من الأشربة، أو ما اجتمع فيه الشرب والسكر، أو يقول: الشراب المسكر، إنما هو كما يقول: ثوب خز، وباب حديد، ورجل طويل وقصير، فإن الرجل أعم من الطويل، والطويل أعم من الرجل، ولكن باجتماع هذين يتميز.





وكذلك قولهم في حد الإنسان: هو الحيوان الناطق، فلما نقضوا عليهم بالمَلَك، زاد المتأخرون المائت، وهي زيادة فاسدة، فإن كونَه مائتا ليس بوصفٍ ذاتيٍّ له، إذ يُمكن تصورُ الإنسان مع عدم خطورِ موته بالبال، بل ولا هو صفةٌ لازمة، فضلًا عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو إنسانٌ كامل، وهو حيٌّ أبدا، وهَبْ أنَّ من الناس من يشك في ذلك أو يكذب به، أليس هو مما يمكن تصوُّرُه في العقل، فإذا قُدِّرَ الإنسانُ على الحال الذي أخبرت به الرسلُ عليهم السلام، أليس هو إنسانا كاملا، وهو غير مائت، ثم يقال أيضا: والمَلَك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى أو أكثرهم، وهَبْ أنه لا يموت كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم كما يقوله من يقوله، ولكن ليس ذلك معلوما للمخاطَب بالحد، لا سيما والنفسُ الناطقة من جنس ما يسمونه الملائكة، وهي العقول والنفوس الفلكية عندهم، فظهر ضَعْفُ ما يذكره الفارابي وأبو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال: اسمُ الحيوان عندهم مختصٌّ بالنامي المغتذي، وهذا يُخرِجُ المَلَكَ، فالحيوان يخرج الملك، وحينئذ فالناطق أعمُّ من الإنسان، إذ قد يكون إنسانًا وغيرَ إنسان، كما أن الحيوان أعمُّ منه.





وهب أنَّا نقبل فصلَهم بالمائت، فنقول: المائت أيضا ليس مختصا بالإنسان، بل هو من الصفات التي يشترك فيها الحيوان.

فقد تبين أنَّ كلَّ صفة من هذه الصفات: الحيوان والناطق والمائت، ليس منها واحدٌ مختصٌّ بنوع الإنسان، فبطل قولُهم: إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة بالنوع فضلا عن كونها ذاتية، وإنما يحصل التمييزُ بذكر المجموع: إما الوصفين وإما الثلاثة، هذا إذا جُعِلَ الفصلُ مُصَوِّرا للمحدود في نفسِ مَن لم يتصوره، وأما إذا جعل الفصل مميزا له عن غيره فلا ريبَ أنه يكون بالصفات المختصة.

والمقصودُ أنه مَن تصور المحدودَ بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره، وهذا لا يحتاج في تصوره إلى حد، ولكن يُترجَم له الاسمُ الدال عليه ويُمَيَّز له المسمى عن غيره، لكن الحد يكون منبها له على الحقيقة كما ينبهه الاسمُ إذا كان عارفا بمسماه، وأما من لم يكن متصورا له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود، فلا يمكن تعريفُه إياه لا بفصل ولا خاصة، سواء ذكر الجنسُ والعرض العام أو لم يذكر، لأنَّ الصفة التي تختص المحدودَ لا تُتصور بدون تصور المحدود، إذ لا وجودَ لها بدونه، والعقلُ إنما يُجَرِّدُ الكلياتِ إذا تَصوَّر بعضَ جزئياتها، فمن لم يتصورِ الشيءَ الموجود، كيف يتصور جنسَه ونوعه، ولكن يتصور بالتمثيل والتشبيه، ويتصور القدر المشترك بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات، والقدر المشترك ليس هو فصلا ولا خاصة، ولكن قد ينتظم من قدر مشترك وقدر مشترك ما يخص المحدودَ، كما في قولك: شراب مسكر.

وعلى هذا فإذا قيل في الفرس: إنه حيوان صاهل، وفي الحمار: إنه حيوان ناهق، وفي البعير: إنه حيوان راغٍ، وفي الثور: إنه حيوان خائر، وفي الشاة: إنها حيوان ثاغ، وفي الظبي: إنه حيوان باغم، وأمثال ذلك، فهذه الأصوات مختصةٌ بهذه الأنواع، لكن لا تفيد تعريفَ هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها، فمن لم يعرف الفرس لا يعرف الصهيل، ومن لم يعرف الحمار لا يعرف النهيق، أعني لا يعرف معناه وإن سمع





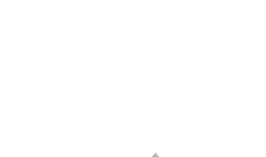

اللفظ، فإذا أريد تعريف النهيق قيل له: هو صوت الحمار، فيلزم الدور، إذ يكون قد عرف الحمار بالنهيق والنهيق بالحمار، وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود: لا يُعَرَّفُ بها المحدودُ لمن لم يكن عرفه.

فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد، ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرَّف.

ومن تدبر هذا وجد حقيقتَه، وعَلِمَ معرفةَ الخَلْق بما أُخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب، بل عرف أيضا ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله تعالى وصفاته، ولِمَ قال كثيرٌ من السلف: المتشابه هو الوعد والوعيد، والمحكم هو الأمر والنهي، ولِمَ قيل: القرآن يُعمل بمحكمه ويؤمن بمتشابهه، وعلم أن تأويل المتشابه الذي هو العلمُ بكيفيةِ ما أخبرنا به لا يعلمه إلا الله وإن كان العلم بتأويله الذي هو تفسيرُه ومعنُاه المرادُ به يعلمه الراسخون في العلم كما قد بسطناه في غير هذا الموضع اهـ.







الفصل الثالث

في شروط التعريف



1 – أن يكون مطردا منعكسا، ومعنى **الاطراد** أن يكون مانعا من دخول غير المحدود في الحد، ومعنى **الانعكاس** أن يكون جامعا لأفراد المحدود.

وإيضاحُ أنَّ الطرد هو المنعُ والعكسَ هو الجمع: هو أن تعلم أوَّلًا أنَّ **الطرد** في الاصطلاح: هو **الملازمةُ في الثبوت**، وقضيتُه: كلما وُجد الحدُّ وجد المحدود، و**العكسُ** في الاصطلاح: **الملازمةُ في الانتفاء**، وقضيتُه: كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فإذا صَدَقَتْ قضيةُ (كلما وجد الحد وجد المحدود)، لَزِم منعُ غير المحدود من الدخول قطعا، كقولك: كلما وُجد الحيوان الناطق وجد الإنسان، فهذا الحد مطرد، أي: مانعٌ من دخول غير الإنسان، فإنِ اختلَّتْ قضيةُ الملازمة في الثبوت اختل المنع، فلو قلت: كلما وجد الحيوان وجد الإنسان، فهذا ليس بصحيح، لأن وجود الإنسان لا يلزم من وجود الحيوان، فلو عرَّفت الإنسانَ بأنه حيوان، كان الحد غيرَ مانع من دخول غير الإنسان كالفرس، وإنما كان غيرَ مطرد -أي: غيرَ مانع- لاختلال الملازمة في الثبوت، وكذلك الملازمة في الانتفاء إن اختلتْ، لزم من ذلك اختلالُ جَمْعِ جميع أفراد المحدود، فلو قلت مثلا: كلما انتفى الناطق انتفى الحيوان، فهذا ليس بصادق، ولذلك لو عرَّفت الحيوان بأنه الناطق كان غيرَ جامع لجميع أفراد الحيوان، لأنَّ فيها ما ليس ناطقا.







قال الشيخ السنوسي: معنى الطَّرْدِ: أنه كلما وُجد الحد وجد المحدود؛ وما هو أعمُّ من المحدود لا يلزم مِن وجوده وجودُ المحدود، إذ لا يلزم من وجود الأعم وجودُ الأخص، ومعنى العكس: كلما انتفى الحد انتفى المحدود، وما هو أخصُّ من المحدود لا يلزم مِن انتفائه انتفاءُ المحدود، إذ لا يلزم من نفي الأخص نفيُ الأعم، وبهذا تعرف أنَّ الطرد يستلزم المنعَ، والعكس يستلزم الجمع اهـ.

والحاصلُ: أنَّ النسبة بين الحد والمحدود إن كانت المساواة كان جامعا مانعا، وإن كان الحد أعمَّ من المحدود كان جامعا غيرَ مانع، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان، وإن كان الحد أخص من المحدود كان مانعا غير جامع، كتعريف الحيوان بأنه الناطق، فإنه مانع من دخول غير الحيوان، إذ لا ناطق إلا وهو حيوان، ولكنه غير جامع، لأنَّ مِن أفراد الحيوان ما ليس بناطق، وإن كانت النسبةُ بينهما العمومَ والخصوص من وجهٍ أو التباينَ، كان غيرَ جامع ولا مانع، كتعريف الإنسان بأنه الأبيض، أو بأنه الحجر، كما لا يخفى.



قال ابن تيمية: والمقصودُ أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص، فلا بد أن يكون مطابقا للمحدود: لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ولا يخرج منه ما هو من المحدود، فمتى كان أحدُهما أعمَّ، كان باطلا بالاتفاق اهـ.

وقال أيضا: وأما اللوازم فقد تكون أعمَّ من المحدود، كما أن الملزومات قد تكون أخص منه، فإنَّ الملزومَ قد يكون أخصَّ من اللازم، كما أن اللازم قد يكون أعمَّ من الملزوم، فإنَّ الإنسان مستلزمٌ للحيوان، والإنسان أخص منه، والحيوان لازم له، وهو أعم منه، بخلاف المتلازمين، فإنهما متساويان في العموم والخصوص، كالإنسانية مع الناطقية، والصاهلية مع الفرسية ونحو ذلك، والحدودُ لا تجوز إلا بالملازم في الطرفين: النفي والاثبات، لا بمجرد اللوازم كما يطلقه بعضُهم، ولا بمجرد الملزومات اهـ.

قال ابن عرفة: تجب مساواةُ معرِّف الشيء إياه في الصدق، ليجمع ويمنع اهـ.

ومعنى المساواة في الصدق: هو أن يصدق كلٌّ منهما على جميع أفراد الآخر، فلا




يكون بالأعم من وجه أو مطلقا، لأنه لا يمنع دخول أفراد غير المعرَّف فيه، ولأن المقصود من التعريف: إما تصور المعرَّف بالكُنْه، أو بوجه يميزه عن جميع ما عداه، والأعم لا يفيد شيئا منهما، ولا يكون بالأخص لأنه لا يجمع أفرادَ المعرَّفِ كلَّها، ولأنه أخفى لأنه أقل وجودا، وشروطه ومنافياته أكثر من شروط ومنافيات الأعم.

قال البابرتي: إن الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود، لأن الأخص أخفى، والأعم لا دلالة له على الأخص أصلا، فحينئذ يجب تحقُّقُ المحدود عند تحقق الحد، وهو الاطراد، وانتفاؤه عند انتفائه، وهو الانعكاس اهـ.

ثم التعريفُ بالأعم أو الأخص يُوقع في الجهل المركَّب، لأنه بالأعم يُفهِم أنَّ غيرَ أفراد المحدود هي من جملة أفراد المحدود، فإذا قيل في تعريف الإنسان: هو الحيوان، فلا شك أنه يُفهَم منه أن غيرَ أفراد المحدود -كأفراد الحمار والفرس- من جملة أفراد المحدود، وبالأخص يوهم أن بعض أفراد المحدود ليست منه، فإذا قيل في تعريف الحيوان: هو الإنسان، فلا شك أنه يوهم أنَّ بعضَ أفراد المحدود -كأفراد الفرس- ليست منه، وكلُّ ذلك جهلٌ مركب.

قال الدواني: اشتراطُ المساواةِ في التعريف ليس مذهبَ المحققين، قالوا: المقصودُ من التعريف التصورُ، سواء كان بوجهٍ مساوٍ أو أعمَّ أو أخص، وللصناعة في جميعها مدخلٌ، فلا وجهَ لعدم اعتبارهما؛ نعم، يشترط في المعرِّف التام، قال أبو نصر الفارابي في «المدخل الأوسط» بعد ذكر الحدود: وما كان منها أعمَّ من الاسم المحدود، كان ذلك حدا ناقصا، ثم قال في الرسوم: وما كان منها يُفهم بنحو يخص الشيء ويساوي المفهوم عن اسم الشيء كان ذلك رسما كاملا، وما كان منها أعم أو أخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا اهـ، قال العطار: هذا كلامُه، ولم يذكر في الحد الأخصَّ لعدم إمكانه[1]، ضرورةَ امتناع كون جزء الشيءِ أخصَّ منه، وإلا لتحقق بدون جزئه، وإنه بديهيُّ البطلان اهـ.

(1) قال ابن حزم في «التقريب لحد المنطق»: الحمل حملان: حمل جوهري، وحمل عرضي. فالجوهري




قال الخبيصي: واعلم أن المتأخرين اعتبروا في التعريف أنْ يفيدَ تصوُّرَ المعرَّف إما بالكُنْه أو بوجهٍ يميزه عن جميع ما عداه، فلهذا شرطوا المساواةَ بين التعريف والمعرَّف، وأخرجوا الأعم والأخص عن صلاحية التعريف أصلا، فالتعريفُ سواء كان تاما أو ناقصا لم يجز بالأعم والأخص عندهم.

وأما المتقدمون فاعتبروا التصوُّرَ بالكنه أو بوجهٍ ما، سواء ميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه، والامتيازُ عن جميع ما عداه ليس بواجبٍ عندهم، فلهذا جَوَّزوا التعريفَ بالأعم والأخص، لكن خصصوا هذا الجوازَ لتعريف الناقص دون التام.

ومذهبُ المتقدمين هو الصوابُ عند المحققين اهـ.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وعلى عدم الاشتراط جرى اللغويون، كقولهم: «البَلُّوطُ ثمرُ شجرٍ يؤكل ويُدبغ بقشره»، فهذا غيرُ مانع، لكثرة الثمار التي تؤكل ويُدبغ بقشرها غير البلوط، وكقولهم: «العندليب طائر»، و«الورد زهر»، ونحو ذلك، وكقولهم في تعريف الأعم بالأخص: «الطيب مسك» اهـ.




(فائدة): قال الصبان: لعل المرادَ بالمتقدمين: مَن قَبْلَ ابنِ سينا (ت428) بمدة طويلة، وبالمتأخرين: مَن قارب عصرَه ومن بعده اهـ.

يكون أعم ويكون مساويا، ولا يكون أخصَّ أصلا، والعرضي يكون أعم ومساويا وأخص. فالحمل الجوهري الأعم مثل قولك: الإنسان حي، فإن الحياة محمولة في الإنسان حملا جوهريا، إذ لولا الحياة لم يكن إنسانا، والحياة أيضا في غير الإنسان موجودة، فلذلك قلنا: إن هذا الحمل أعم. والحمل الجوهري المساوي مثل كون الحياة في الحي، فإنها مساوية للحي، لا تكون حياةٌ في غير حي، ولا يكون حيٌّ في العالَم بلا حياة... ولا يجوز أن يكون حملٌ جوهري أخصَّ أصلا، لأنه حينئذ كان يكون غيرَ جوهري، إذ الجوهريُّ هو ما لم يتم جميعُ النوع إلا به، لا ما يكون في بعضه دون بعض. وأما الحمل العرضي الأعم فكقولنا للزنجي: أسود، فإن الأسود أعم من الزنجي، لأن السواد في الغراب والسبج والمداد وغير ذلك. وأما الحمل العرضي المساوي فكقولنا للإنسان: ضحاك، فالضحك لا يكون في غير الإنسان، ولا يكون إنسان إلا ضحاكا. وأما الحمل العرضي الأخص فكقولنا في بعض الناس: أطباء وفقهاء وحاكة، وما أشبه ذلك، فإن هذه الصفات لا توجد في كل إنسان، لكن في بعضهم، ولا توجد في غير إنسان اهـ.





2 – أن يكون أظهرَ وأوضحَ عند السامع من المعرَّف، كتعريف الحنطة بالقمح والغضنفر بالأسد، فلا يكون بالمساوي معرفةً، لأنَّ التعريف يجب أن يكون أقدمَ معرفةً من المعرَّف، إذ التعريفُ علةٌ وسببٌ للمعرَّف، والمساوي للشيء في المعرفة والجهالة حاصلٌ معه، فلا يكون أقدمَ معرفة، فلا تُعرَّف الحركة بما ليس بسكون، لتساوي الحركة والسكون معرفةً وجهالة، فإنَّ مَن عَرَف أحدَهما عَرَف الآخر، ومَن جَهِل أحدَهما جهل الآخر.

ومِثْلُ هذا: المتضائفان، كالأبوة والبنوة، فلا يُذكَر أحدُهما في تعريف الآخر، قال الشريف الجرجاني: المتضايفان لا يُعقلان إلا معًا، فلا يجوز أن يُذْكَرَ أحدُهما في تعريف الآخر، وإلا لكان تعقُّلُه قبل تعقُّلِه، ضرورةَ أنَّ تعقُّلَ المعرِّف وأجزائِه مقدَّمٌ على تعقُّلِ المعرَّف اهـ.

ثم إذا امتنع التعريفُ بالمساوي فبالأخفى بطريق الأولى، إذ معرفتُه متأخِّرَةٌ عن معرفة المعرَّف، فلا يعرَّف الذهبُ بالعَسْجَدِ مثلا، ولا القمر بالزِّبِرْقانِ.

قال ابن سينا: اعلم أنَّ كلَّ حدٍّ ورسم فهو تعريفٌ لمجهولٍ نوعًا ما، فيجب أن يكون بما هو أعرفُ من الشيء، فإنَّ الجاري مجرى الشيء في الجهالة لا يُعرِّفُه اهـ، ومن باب أولى الأعرقُ منه في الجهالة.

3 – أن لا يكون بألفاظٍ مجازيةٍ من غير قرينةٍ مُعيِّنة للمراد، كتعريف البليد بالحمار، فإنْ وُجدت قرينةٌ يُتحرز بها عن المعنى الحقيقي صَحَّ التعريف، كتعريف البليد بحمار يكتب.

قال الملوي: وبقولي «معينة للمراد» سَقَط الاعتراضُ بأنَّ المجازَ لا بد له من قرينةٍ، لكونها مأخوذةً في تعريفه، فلا معنى لاشتراطها هنا؛ لأنَّ الذي أُخِذ في تعريف المجاز هو القرينةُ المانعة عن إرادة الموضوع له اللفظُ، وهي غيرُ مُعَيِّنةٍ لِمَا أُريد باللفظ. قال الصبان: قوله (وهي غير معينة لما أريد باللفظ) أي: غيرُ لازمٍ أن تكون معينة،




وإلا فقد تكون القرينةُ الواحدةُ مانعةً معيِّنةً، نحو: حيوان ناهق يصلي، وقد يختلفان، كما إذا قيل في تعريف النافع بإزالة الجهل: بحر يلاطف الناس، فقوله «يلاطف الناس» قرينة مانعة من إرادة البحر الحقيقي، إلا أنها لم تعين إرادةَ العالِمِ، لاحتمالها إرادةَ الكريم، فإذا قيل: يُظهِر الدقائقَ والنِّكات، كانت قرينةً معيِّنةً لإرادة العالِمِ اهـ.

ولهذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: فإن قيل: المجاز لا بد له من قرينة صارفة عن قصد المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإنهم يجيبون بأن قرينة المجاز لا تكفي وحدها هنا، لأن قرينة المجاز إنما تدل على استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والقرينة المشترَطة هنا هي الدالة على تعيين المراد بالتعريف، ومِن الفوارق بينهما أنَّ قرينة المجاز من حيث هو قد تكون خفية، وقرينته في التعريف لا بد أن تكون واضحة، لأنَّ المقصود بالتعريف الإيضاح اهـ.

4 – أن لا يكون بألفاظ مشتركة من غير قرينة، كتعريف الشمس بالعين، لأنَّ المشترك مجمَل، والحدودُ مرادةٌ للبيان، فإنْ وُجِدت قرينة، كتعريفها بالعين المضيئة، صح التعريف، ومحلُّ الامتناع إذا لم يُرد بذلك المشتركِ جميع المعاني التي وُضع لها، وإلا جاز التعريفُ به، كتعريف القضية بأنها قولٌ الخ، والقولُ مشترك بين المعقول والملفوظ، والمراد في التعريف المذكورِ كلٌّ منهما.

ثم إيرادُ المشترَك من غير قرينة قادحٌ في صحة التعريف، وإيرادُه مع القرينة مع وجود غيره من الألفاظ الدالة على المراد من غير احتياجٍ إلى القرينة قادحٌ في كماله، قال ابن النفيس: استعمالُ اللفظ المشترك قادحٌ في صحة الحد، لأنه مُخِلٌّ بالفهم، والمرادُ بالحدود: إيضاحُ ماهيات الأشياء، اللهم إلا أن يقرن باللفظ المشترك ما يصرفه إلى المعنى المقصود في الحد، فحينئذ إن كان لذلك المعنى لفظٌ مشهور غيرُ مشترك، كان استعمالُ ذلك المشترك مع القرينة قادحا في جودة الحد فقط، وإن لم يكن له لفظٌ مشهورٌ لم يكنِ استعمالُ ذلك المشترك مع القرينة قبيحا اهـ.

(**تنبيه**): قال ابن حزم: الأصلُ في كل بلاء وعماء وتخليط وفسادٍ: اختلاطُ أسماء،








ووقوعُ اسمٍ واحد على معاني كثيرة، فيُخبر المخبِر بذلك الاسمِ وهو يريد أحدَ المعاني التي تحته، فيحمله السامعُ على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبِر، فيقع البلاءُ والإشكال، وهذا في الشريعةِ أضرُّ شيءٍ وأشدُّه هلاكا لمن اعتقد الباطلَ إلا من وفقه الله تعالى اهـ.

وقال ابن تيمية: وأما الألفاظ المجملة فالكلامُ فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل: أكثرُ اختلاف العقلاء مِن جهة اشتراك الأسماء اهـ.

5 – أن لا يكون فيه دَوْرٌ، وهو: توقُّفُ كلٍّ واحدٍ من الشيئين على الآخَر، ويلزمه توقفُ الشيء على ما يتوقف عليه كما هو المشهور بين العلماء.

والمراد بالشيئين هنا: التعريفُ والمعرَّف، فيشترط في التعريف أن لا يُذكَر فيه شيءٌ يتوقف العلمُ به على العلم بالمعرَّف، وذلك أنَّ معرفةَ المعرِّف بالكسر لا بد أن تكون سابقةً على معرفة المعرَّف، أي: لا معها ولا بعدها، لوجوب تقدُّمِ السبب على مسبَّبه، كما تقدمت الإشارةُ إليه في الشرط الثاني، فالفرضُ إذًا: توقُّفُ معرفةِ المعرَّف على معرفة التعريف، فإنْ توقفتْ معرفةُ التعريف على معرفة المعرَّف، كان دورا، لأنَّ معرفة كلٍّ منهما تتوقف على معرفة الآخر، فلا يُعرف هذا حتى يعرف ذاك، ولا يعرف ذاك حتى يعرف هذا، وهو مستحيل، فيتعذر تحصيلُ التصوُّرِ المقصود من التعريف.

وهذا كتعريف أبي الحسن الأشعري للعلمِ بأنه: «ما يوجب لمن قام به كونَه عالما»، قال الجويني في «البرهان»: وهذا وإن كان يَطرد وينعكس، فهو مدخول، فإنَّ مَن جَهِل العلمَ، وحمله جهلُه به على السؤال عنه، فهو جاهلٌ بكلِّ اسمٍ مشتقٍّ منه، ووضوحُ ذلك يغني عن بسطه، وأصدقُ شاهدٍ في فسادِه جريانُه في كل صفةٍ يُفرَض السؤالُ عنها اهـ، قال الأبياري: معرفة المَصادِرِ عليها تترتبُ أسماءُ الفاعِلِين والمفعولين، إذ لا يُتصور أن يَفهم الضاربَ مَن لا يفهم الضرب اهـ.





ومثله ما قيل في تعريف العلم أيضا: «معرفة المعلوم على ما هو به»، قال القرافي: فإن المعلوم مشتق من العلم، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه، فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم، والعلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم، فيلزم الدور اهـ.

(فائدة): الدور نوعان:

أحدهما: **الدور القبلي السبقي**، قال ابن تيمية: فهذا ممتنعٌ باتفاق العقلاء، مثل أن يقال: لا يكون هذا إلا بعد ذاك، ولا يكون ذاك إلا بعد هذا، فهذا ممتنعٌ باتفاق العقلاء، ونفسُ تصوُّرِه يكفي في العلم بامتناعه، فإنَّ الشيءَ لا يكون قبلَ كونِه، ولا يتأخر كونُه عن كونِه، فلو قيل: إن الشيءَ لا يوجد إلا بعد أن يوجد، لكان هذا ممتنعا، فكيف إذا قيل: إنه لا يكون إلا بعد ذاك؟ وقيل أيضا: ذاك لا يكون إلا بعد هذا؟ فإنه يلزم أن يكون قبل قبل نفسِه وبعد بعد نفسه، فلزم الدورُ الممتنع أربعَ مرات، فإنه إذا قيل: لا يكون هذا إلا بعد ذاك، كان ذاك قبل هذا، وإذا قيل: لا يكون ذاك إلا بعد هذا، كان هذا بعد ذاك لا قبله، فيلزم أن لا يكون هذا إلا قبل ذاك الذي هو قبلَ هذا، وأن لا يكون ذاك إلا قبل هذا الذي هو قبل ذاك، فيكون ذاك قبل ذاك بمرتبتين، ويكون هذا قبل هذا بمرتبتين، فلهذا اتفق العقلاءُ على امتناع هذا.

وأما **الدور المعي الاقتراني**، مثل أن يقال: لا يكون هذا إلا مع ذاك لا قبله ولا بعده، فهذا جائزٌ، كما إذا قيل: لا تكون الأبوة إلا مع البنوة اهـ، فهو أن يتوقف وجودُ كلٍّ من الأمرين في الخارج أو الذهن على مصاحبة الآخر.

قال في «دستور العلماء»: وعليك أن تحفظ أنَّ المحالَ هو **دورُ التقدُّم**، لاستلزامه تقدُّمَ الشيء على نفسه، وأما **دور المعية** فليس بمحالٍ، بل جائزٌ واقع، لأنه لا يقتضي إلا حصولَهما معًا في الخارج أو الذهن، كتوقف تلفظ الحروف على الحركة وبالعكس، وتوقف تعقُّلِ الأبوة على البنوة وبالعكس اهـ.





واعلم أن دور المعية وإن كان في نفسه جائزا، فإنه لا يجوز إيقاعُه في التعريف، لكونه تعريفا بالمساوي في المعرفة، والشرطُ عدمُه كما سبق مع تعليله. ثم هو ينافي أيضا شرطَ سبقية معرفة المعرِّف، قال البناني: ولهذا الشرطِ يمتنع تعريفُ الشيءِ بما تتوقف معرفتُه على معرفة ذلك الشيء، كالمتضائفين كالأبوة والبنوة، لأنه لا يُعرف أحدُهما قبل الآخر بل يُعرفان معا اهـ.

قال الغزالي: المتضايفان يعلمان معا، ولا يُعلم أحدُهما بالآخر بل مع الآخر، فمَن جَهِلَ الأب جهل الابن، فمِن القُبح أن يقال للسائل الذي يقول: ما الأبُ؟: مَن له ابنٌ، فإنه يقول: لو عرفتُ الابنَ لعرفتُ الأبَ، بل ينبغي أن يقال: الأبُ حيوانٌ يوجد آخَرُ مِن نوعه مِن نطفته من حيث هو كذلك، فلا يكون فيه تعريفُ الشيء بنفسه ولا حوالتُه على ما هو مثلُه في الجهالة اهـ.

6 – أن لا تذكر فيه «**أو**» التي **لـ«الشك**» أو «**الإبهام**» –وهو إخفاءُ المتكلِّمِ مرادَه على السامع– لمنافاتِها البيانَ المقصودَ من التعريف.

مثال الشك: قام زيد أو عمرو، إذا لم تعلم أيهما قام، ومنه: ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾، ومثال الإبهام: قام زيد أو عمرو، إذا كنت تعلم القائمَ منهما، إلا أنك قصدتَ الإبهامَ على المخاطَب، ومنه: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾، قال ابن عاشور: قوله: ﴿لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ ترديدٌ في الوقت، لإثارة التوقُّع من إمكان زوال نَضارة الحياة في جميع الأزمنة، لأنَّ الشيءَ الموقَّت بمعيَّن من التوقيت يكون الناسُ في أمنٍ مِن حلوله في غير ذلك الوقت اهـ. والفرقُ بينهما: أنَّ الشكَّ مِن جهة المتكلِّم، والإبهام من جهة السامع، وجوز القرافي في «الإبهام» قراءتَه بالموحدة والمثناة، لأنَّ المقصودَ التلبيسُ على السامع.

وأما «أو» التي **للتقسيم** فيجوز ذكرُها في الرسم، لإفادتها أنَّ المذكور تعريفانِ أو تعريفاتٌ لأمورٍ متخالفةٍ في الحقيقةِ مشتركةٍ في الجنس، فتُفيدُ أنَّ نوعًا منه تعريفُه كذا ونوعًا آخَرَ تعريفُه كذا.





وأما في الحد فلا يجوز، لئلا يلزمَ أن يكون للنوع الواحد فصلان على البدل، وذلك محال، لأنَّ الفصلَ هو الجزءُ المقوِّمُ للذات الذي لا تُتَصوَّر الذاتُ مع عدمه، إذ عدمُه مستلزمٌ عدمَها، ضرورةَ عدم الكل مع عدم الجزء، وثبوتُ الملزوم مع انتفاء اللازم محال، فلو فُرض وجود الذات مع عدمه، لانتفى كونه فصلا لها، وهو خلافُ الفرضِ مِن كونه فصلا، فكأننا قلنا هو فصل هو ليس بفصل، وهو تناقض محال، ثم إنه يلزم من تعدد الفصل على البدل لحقيقةٍ واحدة أنها في ذاتها حقيقتان متباينتان، لأنَّ كلَّ جنسٍ قريبٍ إذا ذكر معه الفصلُ القريب حصل تمامُ الماهية، فلو فرضنا تعدُّدَ الفصل القريب للماهية الواحدة لكان كلُّ واحد من الفصلين مع الجنس حقيقةً مستقلةً غيرَ الحقيقة الأخرى، والمفروضُ أنها حقيقة واحدة، فلا يمكن كونُها حقيقتين مختلفتين، وتعدُّدُ الفصل يستلزم ذلك، وما استلزم المحالَ فهو محال.

ومن معاني «أو»: **التخييرُ** بين المعطوفين[1]، سواء امتنع الجمعُ[2] بينهما نحو: خُذْ من مالي ثوبًا أو دينارا[3]، أم جاز نحو: جالِسِ العلماءَ أو الوُعَّاظ، قال المحلي: وقَصَرَ ابنُ مالك وغيرُه التخييرَ على الأول[4]، وسموا الثاني بالإباحة[5] اهـ.

---

(1) قال العطار: الحقُّ ما أفاده الزمخشري وتَبِعَه التفتازاني وابنُ هشام أنَّ وَضْعَ «أو» لأحد الأمرين أو الأمور، واستفادةُ هذه المعاني مِن قرائنَ خارجية اهـ.

(2) والمراد بالمنع ما يشمل العاديَّ والشرعي، لأن الكلام في المعاني اللغوية. (الدسوقي على المغني: 1/ 89).

(3) إنما كانت «أو» فيه للتخيير، لأنَّ الأصلَ في مالِ الغير الحرمةُ حتى ينص على حِلِّه، و«أو» نصٌّ في أحدِهما، فيمتنع الجمعُ بينهما. (البناني على المحلي).

(4) قال ابن هشام: فإن قلت: فقد مَثَّلَ العلماءُ بآيَتي الكفارة والفدية للتخيير، مع إمكان الجمع. قلت: يمتنع الجمعُ بين الإطعام والكسوة والتحرير اللاتي كلٌّ منهن كفارة، وبين الصيام والصدقة والنُّسُك اللاتي كلٌّ منهن فدية، بل تقع واحدةٌ منهن كفارةً أو فدية، والباقي قربة مستقلة خارجة عن ذلك. (مغني اللبيب: 88).
فإن قلت: إنَّ التي للتخيير إنما تقع بعد طلب كما مر. قلت: لفظُ الآيتين وإن كان خبرا، لكن المعنى على الطلب، أي: فليُكَفِّرْ وليَفْدِ اهـ دماميني. (دسوقي على المغني: 1/ 89).

(5) المراد بها الإباحةُ اللغوية لا الشرعية، لأنَّ الكلامَ في المعاني اللغوية للحروف قبل ظهور الشرع. (البناني على المحلي).




أما المنطقيون فقال الصبان: لم يتعرضوا لـ«أو» التي للتخيير، ويظهر جوازُها في الرسم كقولك: الإنسان حيوان ضاحك بالقوة أو كاتب بالقوة، أي: أنت مخيَّرٌ بين التمييز بالخاصة الأولى والتمييز بالخاصة الثانية، فتأمل اهـ.

لكن البناني في «شرح السلم» صرح فيها والتي للإباحة بعدم الجواز في التعريفات مطلقا، حدودا كانت أو رسوما، قال: لأنَّ شرطَهما الطلبُ، ولا محلَّ له في التعريف، والله أعلم اهـ.










الباب الخامس

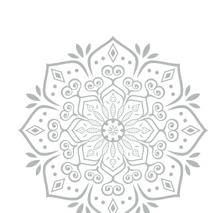
في مبادئ التصديقات

وهي القضايا

- الفصل الأول: في حقيقة القضية.
- الفصل الثاني: في أقسام القضية باعتبار صورتها.
- الفصل الثالث: في أقسام القضايا باعتبار مأخذ الحكم فيها.
- الفصل الرابع: في بعض أحكام القضايا (التناقض والعكس).





الفصل الأول

في حقيقة القضية

لما فرغنا من الكلام على مبادئ التصورات التي هي الكلياتُ ومقاصدِها التي هي التعريفات، يحسن الشروع في الكلام على مبادئ التصديقات وهي القضايا، فنقول:

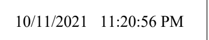
القضايا جمع قضية، وهي مأخوذةٌ من القضاء بمعنى الحكم، وإنما أُخِذت منه لأنها تتضمن الحكمَ الذي هو النسبةُ بين الطرفين، وهي إما فعيلة بمعنى مفعولة أي: مقضيٌّ فيها، أو بمعنى فاعلة أي: قاضية، على الإسناد المجازي.

وهي في هذا الفن: الجملة الخبرية التامة، قال في «إيساغوجي»: القضية: قولٌ يصح أن يُقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه اهـ.

فالقضية والخبر بمعنى واحد، وهو: ما احتمل الصدق والكذب لذاته[1]، لكن تسميتُه قضيةً من حيث اشتمالُه على الحكم، وتسميته خبرا من حيث احتمالُه الصدقَ والكذب.



(1) قال الباجوري: اعترُض بأنَّ أَخْذَ الصدق والكذب في التعريف يُوجب الدور، لأن الصدق معناه: مطابقة الخبر للواقع، والكذب: عدمُها، فأُخِذَ الخبرُ في تعريفهما، وهو مرادفٌ للقضية، فإذا أخذا في تعريفها لزم الدور، وأجيب بأنه لمَّا لم يحتاجا لتعريفٍ، لشهرتهما في المحاورات، لم يوجب أَخْذُهما في التعريفِ الدورَ، فتأمل اهـ.







قال الأخضري:

مـا احتمـل الصـدق لذاتـه جرى　　　　بـيــنـهــم قــضــيــة وخــبــرا

واعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتمالُه على الحكم **قضيةً**، ومن حيث احتمالُه الصدقَ والكذب **خبرا**، ومن حيث إفادته الحكم **إخبارا**، ومن حيث افتقاره إلى الدليل **دعوى**، ومن حيث كونه جزءا من الدليل **مقدمة**، ومن حيث إنه يُطلب بالدليل **مطلوبا**، ومن حيث يحصل من الدليل **نتيجة**، ومن حيث إنه محلٌّ للبحث **مبحثا**، ومن حيث يقع في العلم ويُسأل عنه **مسألة**، فالذاتُ واحدةٌ واختلافُ العبارات باختلاف الاعتبارات.







الفصل الثاني

في أقسام القضية باعتبار صورتها

القضية نوعان: حملية وشرطية.

أولا - الحملية: وهي ما حُكِم فيها بإسناد شيءٍ لشيء أو رَفْعِه عنه، كقولك: مالِكٌ عالم، وخالد ليس مجتهدا.

ويسمى المحكومُ عليه **موضوعا**، لأنه وُضِع للحكم عليه بشيء.

ويسمى المحكوم به **محمولا**، لحمله على الموضوع.

وإنما كان الموضوع أوَّلًا في الرتبة والمحمولُ آخِرًا فيها، لأنَّ الموضوعَ محكومٌ عليه بالمحمول، والمحكوم به وصفٌ للمحكوم عليه في المعنى، والموصوفُ سابقٌ على صفته.

(تنبيه): قال السعد: واعلم أنَّ ظاهرَ أحكام المنطق لا يشمل القضيةَ التي محمولُها فِعْلٌ، وهي التي يسميها النحاةُ جملةً فعلية، كقولنا: قام زيد، اللهم إلا أنْ يُجعَل في تأويل: زيد شخصٌ له القيام اهـ[1].

(1) وانظر: حاشية العطار على المطلع (ص65).








واعلم أنَّ مفهومَ الموضوع وحقيقتَه يسمى عند المنطقيين عنوانَ الموضوع، ويسمى أيضا وصفَ الموضوع، ووصفًا عنوانيا.

وسمي المفهومُ عنوانا لأنَّ الأفرادَ تُعرَف به كما يُعرف الكتابُ بعنوانه، وفي القاموس: «عنوان الكتاب سِمَتُه».

والأفرادُ التي صدق عليها العنوانُ هي المسميات بذات الموضوع.

قال عبد السلام في توشيحه لسُلَّم الأخضري:

والذات والمصدوق والماصدقُ أفـرادُه الـتـي عـلـيـهـا يُـطـلـقُ

يعني أن الذات والمصدوق والماصدق كلَّها بمعنًى واحدٍ، أي: **أفراد اللفظ التي يصدق عليها،** كزيد وعمرو وبكر في «كل إنسان كاتب».

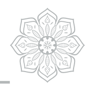
و«الماصدق» منقولٌ مِن «ما» الموصولةِ وصلتِها، إذ أصلُه: ما صَدَقَ عليه الشيءُ، فهو اسمٌ مركَّبٌ تركيبا مزجيا من «ما» و«صَدَقَ» فِعْلًا ماضيا، جُعِل اسمًا لأفراد الكلي، كـ«ماصَدَقِ» الإنسانِ أي: أفرادِه مِن زيدٍ وعمرو وغيرهما، وسميت الأفرادُ «ماصدقًا» لأنها هي ما صدق عليه المفهومُ.

واعلم أن لفظ (الذات) عندهم كما يُطلق على الماصدق، أي: الأفراد والجزئيات التي تصدق الماهيةُ عليها، فإنه يُطلق أيضا على الماهيةِ نفسِها، كما تقدم.

وسُميت القضيةُ حمليةً لاشتمالها على **الحمل،** أي: **الإسناد والحكم،** وهو في الاصطلاح: إسنادُ مفهومِ أحد الطرفين إلى مصدوق الآخَر إيجابا أو سلبا، أو لمفهومِه كما في الطبيعية، وهي ما حُكِم فيها على طبيعةِ اللفظ، أي: معناهُ وحقيقتِه، كـ«الإنسانُ نوعٌ».

وإنما قالوا (إسنادُ مفهومِ أحد الطرفين إلى مصدوق الآخر) لأنَّ المراد من الموضوع عند الحملِ مصدوقُه، أي: أفرادُه التي يصدق عليها، بدليل أنه يَقبل السُّور، فلو قَصَدْنا





بـ«إنسان» في قولنا: «كلُّ إنسان حيوان»، الحقيقةَ من حيث هي، أعني المفهومَ الذي هو الحيوان الناطق، لم يَصِحَّ دخولُ السُّور عليه، إذ الحقيقةُ من حيث هي شيءٌ واحدٌ لا تعدُّدَ فيه، ولذلك لا يدخل السورُ على القضية الطبيعية، لأنَّ الحكم فيها على الحقيقة، وأما المحمولُ فالمرادُ منه مفهومُه لا مصدوقه، لأنَّا لو أردنا الماصدق فإما أن يكون مصدوقُه غيرَ مصدوقِ الموضوع، فيبطل الحملُ، للكذب، لأنَّ أفرادَ الحيوان في قولنا: كل إنسان حيوان، مبايِنةٌ لأفراد الإنسان، لصدقها بأفراد الإنسان وغيره من العجماوات، وإن كان مصدوقه هو مصدوق الموضوع، لزم انتفاءُ الفائدة في الحمل، فإذا أردنا بإنسان في قولنا: كل كاتب إنسان، زيدا وعمرا ونحوهما، صِرْنا قائلين: زيد وعمرو وخالد ونحوُهم هم زيد وعمرو وخالد ونحوهم، وذلك خالٍ عن الفائدة.

وقد فُهِم من تعريف القضية الحملية أنها باعتبار الإيجاب والسلب تنقسم إلى قسمين:

1 - القضية **الموجَبة**: وهي ما يكون الإسنادُ فيها على وجه الإيجاب، وسميت موجبة لوجوب النسبة فيها، أي: ثبوتها، والمشهورُ فتح الجيم على معنى أنَّ المتكلِّم أوجب النسبة، أي: أثبتها فيها، وهو مِن باب الحذف والإيصال، والأصلُ: موجَبٌ فيها، ويصح كسرُها على معنى أن القضية أوجبت، أي: أثبتتِ النسبةَ، وهو من باب الإسناد المجازي، قال الباجوري: وهذا هو المناسِب للمقابَلة بالسالِبة اهـ.

2 - القضية **السالبة**: وهي ما يكون الإسنادُ فيها على وجه السلب، وسميت سالبة لاشتمالها على انتزاع النسبة، أي: سلبها عن الموضوع.

والحملية باعتبار موضوعها ضربان:

1 - **شخصية**: وهي التي يكون موضوعُها شخصيا معيَّنا، أي: جزئيا حقيقيا، أي: أن يكون الموضوعُ بحيث يُفهم منه شخصٌ معين[1] لا يحتمل الاشتراك، كقولك:

(1) التعين: ما به امتيازُ الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيُره. (دستور العلماء: 1/ 221) وقال




زيد قائم، وهذا عالم، وأنا طالب، وسُميت شخصيةً لتشخُّصِ موضوعها، أي: تعيُّنِه، وتسمى أيضا **مخصوصة**، لخصوص موضوعها، أي: كونِه خاصا لا يقبل الاشتراك.

2 - **كلية**: وهي التي يكون موضوعها كليا.

ثم هذه الثانية قسمان، لأنه إما أن يُحكم فيها على مفهومِ موضوعها، أي: على الكلي من حيث هو، أي: على حقيقته وماهيته، أو على ماصدقه، أي: على أفراده التي يصدق عليها مفهومُه.

1 - فالقسم الأول هو: القضية **الطبيعية**: وهي ما كان الحكمُ فيها واقعا على طبيعة الكلي أي: ماهيته، لا على ما صدق عليه من الأفراد، كما في: الإنسان نوع، والحيوان جنس، فإن الحكم بالنوعية والجنسية ليس على ماصدق عليه الإنسانُ والحيوان من الأفراد، إذ لا شيءَ مِن أفراد الإنسان بنوعٍ، ولا شيءَ من أفراد الحيوان بجنس، بل على نفسِ طبيعتِهما.

2 - وأما القسم الثاني، وهو أن يحكم فيها على أفراد الكلي، فإما أن يحكم فيها على جميع أفراد موضوعها، أو على بعضها.

السور

والدال على كمية أفراد الموضوع المحكوم عليها، يسمى عندهم «السور»، سواء كان لفظا نحو «كل» و«بعض» أو لا، ككون النكرة في سياق النفي، وكالإضافة التي دلت قرينة على عمومها أو عدم عمومها، وهو مأخوذٌ من سور البلد المحيط به، لأنَّ سور القضية الذي بُيِّن به كميةُ الأفراد يَحْصُرُ الأفرادَ ويحيط بها كما أن سور البلد يحصر البلد ويحيط بها.

الصبان على الملوي: قوله (معين) أي: في الخارج كـ«زيد كاتب»، أو في الذهن نحو: «أبوة زيد لعمرو ثابتة»، فقولُه بعدُ (لتشخص موضوعها) أي: خارجا أو ذهنا اهـ.





وكلُّ ما يُفهم منه بحسب لغةٍ من اللغات أن الحكم على كل الأفراد أو بعضها فهو سور.

فإذا ذُكر السورُ في القضية قيل لها: **مُسَوَّرة** لاشتمالها على السور، وتسمى أيضا **محصورة** لحصر أفراد الموضوع فيها بأنها الكلُّ أو البعض.

أقسام الكلية باعتبار السور

وتنقسم الكلية باعتبار السور إلى ثلاثة أقسام:

1 - **كلية**: وهي التي يكون الحكمُ فيها على كل الأفراد، وهي المُسَوَّرة بالسُّور الكلي، كقولك: كل إنسان حيوان.

وقد ظهر لك أن «الكلية» لها إطلاقان عندهم، فالأول على ما كان موضوعُها كليا بقطع النظر عن السور، والثاني على ما ذكرناه هنا.

والمراد بـ«الكل» في المسوَّرة بالسور الكليِّ الكلُّ الإفرادي، أي: كل واحد من أفراد الموضوع، لا الكلُّ المجموعي، لأنها حينئذ شخصية، لأنَّ المجموعَ من حيث هو مجموعٌ شيءٌ واحد لا يقبل الاشتراك، ولا الكلي الذي لا يمنع تصورُه الاشتراكَ فيه.

الفرق بين الكل والكلية

الكل: هو المجموع المحكوم عليه، والمجموع هو الأفرادُ المجتمِعُ جميعُها، فالحكم عليه بالمحمول إنما يقع على مجموعه لا على جميعه.

وإيضاحُه: أنَّ الحكم يقع عليه في حال كونه مجتمعا، فإذا فُرضت تفرقةُ أجزائِه، لم يَتْبعِ الحكمُ كلَّ واحدٍ فيها بانفراده وإنما يقع عليها مجموعةً، ومثاله: قولُه تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾، لأنَّ الحكم على الثمانية بحمل العرش إنما





هو على مجموعها لا على جميعها، إذ لو كان على جميعها لكان كلٌّ واحد من الثمانية مستقِلًّا بحمل العرش وحدَه، والواقعُ أن الحامل للعرش هو مجموعُ الثمانية، فلو فُرضت تفرقةُ الثمانية لم يتبعِ الحكمُ بحمل العرش كلَّ واحد منهم.

وإطلاقُ المجموع على الأفراد المجتمعِ جميعُها حقيقيٌّ، وقد يطلق مجازا على بعض الأفراد المجتمعة، ومثاله قولُك: «أهل الأزهر علماء»، إذ فيهم من لم يشَمَّ للعلم رائحةً، وقد يكون الكلامُ محتمِلا للأمرين كما في قولهم: «بنو تميم يحملون الصخرة العظيمة»، فإنه يحتمل أن يكون المراد مجموعَ جميع الأفراد لكون كل منهم لا يستقل بالحمل، وأن يكون المراد مجموعَ بعضِها لكونه يستقل به.

وبما تقرر يُعلم أنَّ قولهم: إن المجموع قد يراد به البعضُ، محمولٌ على أن ذلك على طريق المجاز.



والحاصل أن المجموعَ حقيقةٌ في جميع الأفراد باعتبار اجتماعِهم مجازٌ في البعض، هذا حكم الكل في الإيجاب، أما في السلب فهو النفيُ عن المجموع كقولنا: «ما أعطيت كلَّ العشرة»، فلا يُنافي الثبوتَ في البعض بل الغالبُ في استعمالِه -كما قال ابنُ يعقوب- الثبوتُ في البعض.

قال الإسنوي: الكلُّ هو المجموع من حيث هو مجموع، ومن ذلك أسماءُ الأعداد، فإنْ وَرَد في النفي أو النهي صَدَق بالبعض، لأنَّ مدلولَ المجموع ينتفي به، ولا يلزم نفيُ جميعِ الأفراد ولا النهيُ عنها، فإذا قال: «ليس له عندي عشرة»، فقد يكون عنده تسعة، بخلاف الثبوت، فإنه يدل على الأفراد بالتضمُّن اهـ.

وأما **الكلية** فقد عرفت أنها: الحكمُ على كلِّ فردٍ، نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، وقولنا: «لا إله إلا الله».




عموم السلب وسلب العموم

وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرقَ بين أن يتقدم النفيُ على «كل» وبين أن تتقدم هي عليه، فإذا تقدمتْ على حرف النفي نحو: «كلُّ القوم لم يقم»، أفادَتِ التنصيصَ على انتفاء قيامِ كلِّ فردٍ فرد، وإن تقدم النفيُ عليها مثل: «لم يقم كلُّ القوم»، لم تدلَّ إلا على نفي المجموع، وذلك يصدُق بانتفاء القيام عن بعضِهم، وهذا كقوله:

ما كلُّ ما يتمنى المرءُ يُدرِكه   تجري الرياحُ بما لا تشتهي السفن

فإنَّ المرء قد يتمنى شيئا ويدركه، وكم مِن مُنْيةٍ أدركها صاحبُها كما لا يخفى، وكقولهم: «ما كلُّ بيضاءَ شحمة، وما كل مدور كعكا»، فقد تكون البيضاءُ شحمة، وقد يكون المدورُ كعكا في بعض الأحوال دون كلِّها.

ويُسمى الأول «عمومَ السلب»، والثاني «سلب العموم»، مِن جهة أنَّ الأول يُحكَم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يُفِدِ العمومَ في حقِّ كلِّ أحد، إنما أفاد نفيَ الحكم عن المجموع لا الجميع.

قال التقي السبكي: معنى عموم السلب: أنك حكمتَ بالسلب على كل فرد، ومعنى ذلك في قولنا «كل إنسان لم يقم» أنَّ كلَّ فردٍ من أفراد الإنسان محكومٌ عليه بسلب القيامِ عنه، وهو سلبٌ للقيام، وذلك عامٌّ في جميع الأفراد، ومع ذلك لا نقول: [هو] في رتبة تعديد الأفراد، بل هو عامٌّ قابلٌ للتخصيص، كما أنَّ قولَك: «اقتلوا المشركين» عامٌّ، ودلالتُه على الأفراد ليست في قوة التنصيص على الأفراد، فإذا نُصَّ على الأفراد لا يحتمل التخصيصَ، والعام يحتمل التخصيص.

وأما سلبُ العموم فمعناه في قولنا: «لم يقم كلُّ إنسان» أن عمومَ القيامِ لكل إنسانٍ مسلوبٌ، فالعمومُ مسلوبٌ لا صفةٌ للسلب، فالسلبُ هو الحكم، وهو في هذه القضية مطلقٌ لا عام، والمسلوبُ ليس هو مطلق القيام كما في القضية الأولى بل هو قيامٌ خاص، وهو القيام العامُّ لكلِّ إنسان اهـ.







قال القرافي: وهذا شيءٌ اختصت به «كل» من بين سائر صيغ العموم، قال: وهذه القاعدة متفَقٌ عليها عند أرباب البيان، وأصلُها قولُه ﷺ: «كل ذلك لم يكن» لَمَّا قال له ذو اليدين: أقصرت الصلاةُ أم نسيت؟ اهـ.

قلت: وحاصلُ القاعدة أنَّ أداةَ السلب إن تقدمت على لفظ «كل» كان ذلك من باب سلب العموم، والقضية حينئذ من باب الكل لا الكلية، وتعلُّقُ النفي فيها بمجموع الأفراد لا يستلزم تعلُّقَه بكلِّ فردٍ منها، ولا ينافيه أيضا، ولهذا إذا قامت القرائنُ عليه صِير إليه، ولا يقال عندئذ: «القضية من باب الكل لا الكلية»، لأنا نقول: الكلُّ لا يستلزم عدمَ الكلية، بل غاية ما ثَمَّ أنه لا يستلزمها، وفرقٌ بين: عدمِ استلزامه الكلية، واستلزامِه عدمَها، كما لا يخفى.

وإن تقدمت «كل» على أداة السلب، فذلك من باب عموم السلب، والقضية حينئذ من باب الكلية لا الكل، فيتعلق النفيُ فيها بكل فرد من الأفراد.



قال في «الكليات»: سلبُ العموم هو نفيُ الشيء عن جُملة الأفراد، لا عن كل فَرْدٍ، وعمومُ السلب بالعكس اهـ. قلت: أي: هو نفي الشيء عن كل فرد، ولا يخفى أنَّ نفي الشيء عن كل فرد يستلزم نفيَه عن جملة الأفراد دون العكس، ولذلك قلنا: إن الكل لا ينافي الكلية، فأنت ترى هنا أن الكلية استلزمت الكل، فيكون عموم السلب أخصَّ مطلقا من سلب العموم، أي: كلما ثبت عموم السلب ثبت سلب العموم، إذ الأخص مستلزم للأعم.

ولهذا قال في «دستور العلماء»: الفرق بين عموم السلب وسلب العموم أن سلب العموم أعمُّ مطلقا من عموم السلب، فكل موضوع يصدق فيه عمومُ السلب يصدق فيه سلبُ العموم من غير عكس كلي اهـ.

قال التقي السبكي: فسَلْبُ العموم أعمُّ من عموم السلب، فاحتمل قولُنا: «لم يقم كل إنسان» أن لا يكون قام أحدٌ منهم، وأن يكون قام أحدٌ منهم، وأن يكون






قام بعضُهم دون بعض، والمسلوبُ إنما هو شمولُ القيام لجميعهم، وإذا احتمل واحتمل، جاز أن يكون بعد ذلك هناك قرينةٌ تُعَيِّنُ أحدَ المحتملين: إما أن لا يكون قام أحد منهم، و[إما] أن يكون قام بعضُهم، فلا ينافي ذلك ما قررناه من أن سلب العموم لا دلالةَ له على عموم السلب، لأنَّ الأعم لا ينافي الأخص اهـ.

قلت: معناه أن القاعدة تقتضي أن سلب العموم لا يستلزم عموم السلب، لأن الأعم لا يستلزم الأخص، لكن عدم الاستلزام لا يعني المنافاة، لأن الأعم لا ينافي الأخص كما قال، أي: لا يلزم في كل صورةٍ من صور سلب العموم انتفاءُ الدلالة على عموم السلب، بل قد يثبت ذلك في بعض الصور التي قامت فيها القرائنُ على ذلك.

ويؤكد ما قرره التقيُّ السبكي أنَّ «ليس كل» معدودٌ عند المناطقة في جملة أسوار السلب الجزئي[1]، وإن كان يدل على رفع الإيجاب الكلي مطابقة، لكنه يدل على السلب الجزئي التزاما، قال ابن النفيس: معنى «ليس كل» أي: ليس الكل من حيث هو كل، فيجوز أن يثبت للبعض، وتكون دلالة اللفظ بالمطابقة هو على سلبه عن الكل من حيث هو كل، ودلالته على السلب عن البعض بالالتزام اهـ، وقد بين الباجوري في حاشيته على منطق السنوسي وجْهَ ذلك فقال: لأنَّا إذا قلنا: ليس كل حيوان بفرس، كان معناه: ليست الفرسيةُ ثابتةً لكلِّ فردٍ من أفراد الحيوان، فهذا مدلولُه المطابقي، وهو محتمِلٌ لأن لا تكون الفرسيةُ ثابتةً لشيءٍ من تلك الأفراد، فيكون سلبا كليا، ولأن لا تكون ثابتةً لبعضها مع ثبوتها للبعض الآخر، فيكون سلبا جزئيا، لكن لمَّا كان السلبُ الجزئي متحقِّقًا حتى على الاحتمال الأول -لأنه إذا انسلب الحكمُ عن الجميع فقد انسلب عن البعض- حملوه عليه أخذا بالمحقَّق وتركًا للمشكوك فيه اهـ.

(1) قال في «سلم العلوم»: المحصورات أربع:... والسالبة الجزئية، وسورها «ليس كل»، و«ليس بعض»، و«بعض ليس» اهـ.





فقولنا: «لم يقم كل إنسان» هو قولنا «ليس كل إنسان قائما»، ومعناه المطابقي على ما تقرر: ليس القيام ثابتا لكلِّ فردٍ من أفراد الإنسان، وهو محتمل للسلب الكلي بأن يكون القيام منتفيا عن جميع الأفراد، فهو إذًا لا ينافيه، ومحتمل للسلب الجزئي بأن يكون انتفاء القيام متعلقا ببعض الأفراد، والبعض الآخر يثبت له القيام، والبعض يصدق بالواحد إلى ما دون الكل، ولكون السلب الجزئي متحققا لأنه لا يتخلف في جميع الصور، حمل السور المذكور عليه، ويمكننا أن نقول اختصارا: «ليس كل إنسان قائما» سورُها يفيد السلب الجزئي، فهي في قوة قولنا: «بعضُ الإنسان ليس قائما»، سالبة جزئية[1]، وهي إنما تفيد سلبَ الحكم عن بعض أفراد موضوعِها، وأما البعضُ الآخر فهي ساكتةٌ عنه، فسلبُها القيامَ عن بعض أفراد موضوعها لا يستلزم ثبوتَه للبعض الآخر، بل هو مورِدُ احتمالٍ للثبوت والسلب، وتعيينُ أحدهما راجعٌ إلى أمرٍ خارج، وهو ما عبر عنه التقي بالقرينة.

قال السبكي: وبهذا تجتمع القاعدةُ المذكورة مع أدلة الكتاب العزيز من قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم﴾ ونحوه، لا نقول: إنه سلب للعموم لا يقتضي عمومَ السلب، لأنَّا نقطعُ مِن جهة الشرع أنَّ بعضَ الأولادِ ومجموعَهم في ذلك سواء، وكذلك ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾ وما أشبهها، والقاصد لسلب العموم بدون بيان الحكم بعموم السلب هل هو ثابتٌ: قاصدٌ للإجمال، وقصد الشارع للبيان، فكانت هذه القرائنُ مما تُعَيِّنُ المرادَ اهـ.

ومثل ذلك القولُ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ ونحو ذلك من الآيات، لأن الحكم بنفي المحبة عامٌّ لكل فرد من أفراد الخوانين الكفورين والمختالين الفخورين كما ترى، وهذا العمومُ عينته القرائنُ لا مجردُ اللفظِ والصيغة.

---

(1) وقد قال الغزالي في «المعيار» في صدد بيان أمثلة القضايا المسورة: وكقولنا في السالبة الجزئية: «ليس بعض الناس كاتبا»، أو «ليس كل إنسان كاتبا»، فإن فحواهما واحد اهـ.






(تنبيه): اعلم أن القضية **الشخصية في حكم الكلية**، لأن الحكم في كل منهما على مصدوق اللفظ من غير خروج شيءٍ منه عن الحكم، ولذا جاز جعلُ الشخصية كبرى في الشكل الأول والثاني، مثالها في الشكل الأول: هذا زيد، وزيد إنسان، ينتج: هذا إنسان، ومثالها في الشكل الثاني: لا شيء من الحجر بحيوان، وزيد حيوان، ينتج: لا شيء من الحجر بزيد، أي: بمسمى هذا الاسم.

قال ابن النفيس: وقد ينتفع بها صغرى، وخصوصا في الأقسام العملية من العلوم، كما في عمليات الطب، كقولنا: فلان به حمى دموية، وكل من به حمى دموية فيجب فصده، ففلان يجب فصده اهـ.

2 - **جزئية**: وهي التي يكون الحكم فيها على بعض الأفراد، وهي المسورة بالسور الجزئي، كقولك: بعض الحيوان إنسان.



قال في «المطلع»: سميت جزئية لدلالتها على بعض أفراد الكلي اهـ، قال العطار: فالحكم الكلي يصدق معه الجزئيُّ ولا ينعكس، ولذلك كان الجزئيُّ أعمَّ صدقا من الكلي، وقد سبق إلى بعض الأوهام أنَّ تخصيصَ البعض بالحكم يدل على أنَّ الباقي بخلافه وإلا فلا فائدةَ للتخصيص، وذلك ظنٌّ لا يجب أن يُحكم على أمثاله، إنما الواجبُ أن يُحكم على ما يدل عليه الكلامُ بالقطع دون ما يحتمل، فالقضيةُ المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي، أي: بالقطع، مع الاحتمالِ للكلي إن لم يتعرض للباقي، ومع عدم احتماله إن تعرض وذكر الباقي بخلافه اهـ.

قال ابن النفيس: الجزئية ما موضوعُها كليٌّ وقد بين أنَّ الحكم لبعض الأفراد مع قطع التعرُّض للباقي، ولا يمتنع أن تصدق كلية، أو مع التعرض لسلبه عن الباقي، وتكون هذه في الحقيقة في قوة قضيتين، إحداهما موجبة على البعض، والأخرى سالبة عن البعض الآخر، فتكون الجزئية بما هي جزئيةٌ وقضيةٌ واحدة لا يمنع صدق الحكم على الكل اهـ.





3 - **مهملة**: وهي ما كان موضوعُها كليا وأُهمِلت من السور، كقولك: الإنسان حيوان، بملاحظة أنَّ «أل» في «الإنسان» للحقيقة في ضمن الأفراد، لا بقيد كلِّها ولا بقيد بعضها، بل المحتمِلَة لأنْ تكون الجميعَ أو البعض.

واعتُرِضَ بأن النحاة لم يذكروا هذا النوعَ في أقسام «أل» التعريف، فإنها عندهم نوعان: عهدية، وجنسية، وكل منهما ثلاثةُ أقسام: فالعهدية إما أن يكون مصحوبُها معهودًا ذكريا نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾، ونحو: «اشتريت فرسا ثم بعت الفرس»، وعبرة هذه أنْ يَسُدَّ الضميرُ مسدَّها مع مصحوبها، أو معهودا ذهنيا نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾، ونحو: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾، أو معهودا حضوريا نحو: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. والجنسية إما لاستغراق الأفراد، وهي التي تخلفها «كل» حقيقةً نحو: ﴿وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾، ونحو: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها «كل» مجازا نحو: «زيد الرجل علما» أي: الكامل في هذه الصفة، ومنه ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾، أو لتعريف الماهية، وهي التي لا تخلفها «كل» لا حقيقة ولا مجازا نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾.



قال ابن النفيس: ويشبه أن تكون لغة العرب تضيق عن المهملات، لأن الموضوع إما أن يكون بلام التعريف، وهي في لغة العرب لها ثلاثة معان: أحدها العهد، فتكون القضية مخصوصة، وثانيها تعني الطبيعة، فتكون القضية طبيعية، وثالثها للاستغراق، فتكون القضية كلية، أو يكون بغير لام التعريف، فإما أن يكون معينا فتكون القضية مخصوصة، أو غير معين فتكون القضية جزئية اهـ.

قال الصبان: ذكرها حفيدُ السعد في حواشيه على «المطول» وعلى «المختصر» حيث قال: قد يُعتبر في المعرَّف بلام الجنس وجودُ الحقيقة في ضمن الفرد غيرَ مقيَّدٍ بالبعضية أو الكلية كما في المهملة اهـ.




وسميت مهملة لإهمال بيان كمية الأفراد فيها، وقيل: لإهمالها في الأدلة استغناءً عنها بالجزئية، لأنها في قوتها، وذلك لاحتمالها الكلَّ والبعض وهو المتيقَّن فتحمل عليه.

قال الساوي: المهمل قد حُكِمَ فيه على الطبيعة التي تصلح أن تؤخذ كلية وجزئية، فإن أخذت كلية صدق الحكم جزئيا لا محالة، فإنَّ الحكمَ إذا صدق كليا صدق جزئيا، وإن أخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق أيضا، ففي الحالين جميعا يصدق الحكم جزئيا مع إمكان صدقه كليا، فإن الحكم الجزئي لا يمنع صدقَ الحكم الكلي، فربما كان صادقا، فحكمُ المهمل إذن حكمُ الجزئي اهـ.

وقال ابن النفيس: المهملة ما موضوعُها الطبيعةُ كلية ولم يبين كون الحكم لكل الأفراد أو لبعضها، فحينئذ يجوز أن يكون الصادق هو البعض فقط، ويجوز أن يكون الكل، وقد بَيَّنَّا أن الجزئية كذلك، فقوتُهما إذًا واحدة اهـ.



تأكيد الفرق بين الطبيعية والمهملة

قال العطار: الطبيعية قضية قد أُخذت الطبيعة -أي: الحقيقة- فيها من حيث إنها شيءٌ واحدٌ بالوحدة الذهنية، فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها، كالنوعية مثلا في قولنا: «الإنسان نوع»، ولذلك لا يصح الحكمُ عليها بالتعميم والتخصيص، بل هي شخصيةٌ كما يُشعِر به كلامُ الشيخ في كتبه، وأما المهملة فقد أُخذت الحقيقةُ فيها من حيث هي هي بلا زيادةِ شرط، فيصلح الحكمُ الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم، أي: الكلية والجزئية، فقد بان لك الفرقُ بين الطبيعية والمهملة، هكذا حقق الجلال الدواني، وإنما سميت بذلك لكون الحكم إنما وقع على طبيعة الكلي، أي: ماهيته، لا على ما صدق عليه اهـ[1].

---

(1) وانظر: شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي (ص373 - 376).





قال العطار: ولَنِعْمَ ما قال بعضُ الفضلاء: التحقيقُ أنَّ الحكم في الطبيعية على مفهوم الموضوع باعتبار وجوده في الشعور الذهني مع قطع النظر عن الفرد بحيث لا يتعدى الحكم إليه قطعا اهـ، وهو بمعنى كلام الدواني السابق اهـ.

(تنبيه): اعلم أن السور الذي هو لفظة (كل) أو (بعض) ونحوهما، ليس هو الموضوع، وإنْ أُعرِب مبتدأً، قال الشيخ السنوسي: لو قلت: «كل إنسان حيوان» أو «بعض الحيوان إنسان»، فإنَّ الإنسان في المثال الأول والحيوان في المثال الثاني هما الموضوع، إذ عليهما وقع الحكم، أما لفظ «كل» ولفظ «بعض» وما في معناهما فإنما جيء بهما لبيان الأفراد المحكوم عليها هل هي جميعُ أفراد الموضوع أو بعضُها اهـ.

ولهذا قال الكلنبوي: وجَعْلُ السورِ موضوعا إنما هو بحسب الأصول العربية، ولا يساعده مقاصدُ هذا الفنِّ وأصولُه اهـ.

القضية الشرطية قسيمة الحملية

ثانيا - الشرطية: وهي: ما حُكِمَ فيها على وجه الشرط.

والشرط: تعليقُ شيءٍ بشيء بحيث إذا وُجِدَ الأولُ وُجِدَ الثاني.

وسميت شرطيةً لوجود أداة الشرط فيها لفظا أو تقديرا ليشمل المنفصلة، فإن قولنا: «إما أن يكون العدد زوجا أو فردا»، في قوة قولنا: «إن كان العدد زوجا لم يكن فردا، وإن كان فردا لم يكن زوجا».

وهي **نوعان**:

1 - شرطية **متصلة**: وهي ما حكم فيها بالاتصال بين الطرفين إيجابا أو سلبا، نحو قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

وسميت متصلة لاتصال طرفيها صدقا ومعية أي: اقترانهما من جهة التحقُّق والمصاحبة، ومعنى الاتصال من جهة الصدق أنه كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر،







ومعنى الاتصال من جهة المعية اجتماعُهما وتصاحبهما وعدم التنافي بينهما، وإنما فُسِّر الصدقُ بالتحقُّق لأن الصدق في القضايا بمعنى التحقق، كما أنه في المفردات بمعنى الحمل.

قال في «دستور العلماء»: اعلم أن الصدق يطلق على ثلاثة معان: الأول: الحمل، فيقال: هذا صادق عليه، أي: محمول عليه، والثاني: التحقق، كما يقال: هذا صادق فيه، أي: متحقق، والثالث: ما يقابل الكذب اهـ.

ويسمى طَرَفَا المتصلة: **المُقدَّمَ**[1] **والتالي**، فالمقدم هو مدخولُ أداة الشرط، والتالي ما عُلِّق على مدخولها، سمي الأول مقدَّما لتقدُّمِ رتبته وإن ذكر آخرا، وسمي الثاني تاليا لتلوه، أي: تبعيته، لأنه جوابٌ رتبتُه التأخيرُ وإن ذكر أولا.

والشرطية المتصلة **ضربان**:

1 – **لزومية**: وهي ما كان الاتصال بين طرفيها لزوميا، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ولا بد في اللزومية أن يكون بين طرفيها علاقةٌ توجب ذلك الاتصالَ أو سَلْبَه.

والعلاقةُ عند المنطقيين: شيءٌ بسببه يستلزم أمرٌ أمرا، والمراد بها في تعريف المتصلة اللزومية: شيءٌ بسببه يستلزم المقدَّمُ التالي، كالعلية والتضايف.

أما العلية: فبأن يكون المقدم علةً للتالي، كقولنا «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، أو معلولا له، كقولنا «إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة»، أو يكونا معلولَي علةٍ واحدة، كقولنا «إن كان النهار موجودا فالعالم مضيء»، فإن وجود النهار وإضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس.

(1) بكسر الدال بمعنى متقدِّم، وبفتحها لتقديم المتكلم إياه. (شرح لقطة العجلان للقاسمي: 90).




وأما التضايف: فبأن يكونا بحيث يكون تعقُّلُ كلٍّ منهما بالقياس إلى الآخر، كقولنا «إن كان زيدٌ ابنًا لعمرو، فعمرو أبٌ له».

2 – **اتفاقية**: وهي ما كان الاتصالُ بين طرفيها اتفاقيا، أي: أن الحكم بالاتصال وقع لمجرد توافقهما على الصدق في نفس الأمر من غير وجودِ علاقةٍ تقتضي ذلك، كقولنا: «إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق»، فإنه حكم فيها بالاتصال لكن لا لعلاقةٍ بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار بل لمجرد اتفاق الطرفين وصدقهما في الواقع لأنهما وجدا كذلك.

قال الدسوقي: ويدل على ذلك أنه لا يلزم من عدم أحدِهما عدمُ الآخر ولا من وجود أحدهما وجودُ الآخر، واللازمُ في اللزومية يلزم مِن عدمِه عدمُ الملزوم، والملزومُ فيها يلزم من وجوده وجودُ اللازم، واللازمُ هو التالي، والملزوم هو المقدَّم اهـ.



ولهذا قال زكريا الأنصاري: لا علاقةَ بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار حتى تستلزم إحداهما الأخرى، بل توافقَا على الصدق هنا اهـ.

قلت: وعندي ههنا إشكال، وهو أنَّ الاتفاقيةَ إذا كان لا لزومَ فيها كما صرحوا به، وكما هو مقتضى جَعْلِها قسيمةَ اللزومية، فكيف جاز إدخالُ حرف الشرط فيها، وهو مُؤْذِنٌ باللزوم، إذ الشرطُ عند النحاة: ما دخله شيءٌ من الأدوات المخصوصة الدالة على سببيةِ الأولِ للثاني، قال ابن تيمية: إن هذا الذي تُسميه النحاةُ شرطا هو في المعنى سببٌ لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاءُ علةً ومُقتضِيا ومُوجبا ونحوَ ذلك، فالشرطُ اللفظيُّ سببٌ معنوي، فتفطن لهذا، فإنه موضعٌ غَلِط فيه كثيرٌ ممن يتكلم في الأصول والفقه اهـ، ولهذا قال القرافي: الشروط اللغوية أسباب، يلزم من وجودها الوجودُ ومن عدمها العدم، فإن قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق» يلزم من دخولها الدارَ الطلاقُ ومن عدم دخولها عدم الطلاق، وهذا هو حقيقة السبب اهـ، أي: ما يلزم من وجوده وجودُ مسبَّبِه، فإذا قلنا بعد هذا: إن قولنا: «إن كان




الإنسان ناطقا فالحمار ناهق» لا لزومَ فيه بين الطرفين، بل هو مجرد الاتفاق، كان ذلك تناقضا، لأن الجملة تقتضي اللزومَ كما بينا، ثم لما كان اللزوم منتفيا بين الطرفين، فإن القضية الموجبة للربط بينهما لا تكون صادقة بل كاذبة، وأما صدق الطرفين فهذا لا مدخليةَ له في صدق القضية الشرطية، لأن مورد الصدق والكذب فيها الربط، وهو هنا غيرُ صحيح، فالقضية كاذبة -وهي في الحقيقة غيرُ قضية، قال الشيخ السنوسي: كل قضية لا بد فيها من حصول ربطٍ بين طرفيها، وبذلك الربط كانت قضية اهـ-، كما أن القضية التي يكذب طرفاها ويصح ربطُها: صادقة، كقولنا: «إن كان أبو لهب مسلما فهو ناجٍ من الخلود في النار»، فلا هو مسلم ولا هو ناجٍ من الخلود في النار، لكن الربط فيها صحيح، فهي صادقة، فالعبرةُ إذًا بالربط، وهو مورد الصدق والكذب، قال العطار: مناطُ الصدق والكذب في الشرطية هو الحكمُ بالاتصال والانفصال[1]، فإنْ طابَق الواقِعَ فهو صادقٌ وإلا فهو كاذب، سواء صَدَق طرفاها أو لم يصدقا[2] اهـ.

على أن وصف الطرفين بالصدق أو الكذب فيه تسمح، إذ المحلُّ على التحقيق غيرُ قابلٍ لذلك، لأنَّ الطرفين إنما يُوصف كلٌّ منهما بالصدق أو الكذب عند الانفراد، أي: إنْ أُخذ كلٌّ منهما على حدة دون تركيبه مع الآخر، لأنَّ كُلًّا منهما عندئذٍ قضيةٌ وكلامٌ تام مفيد يحتمل لذاته الصدقَ والكذب، وأما إذا التأمتْ مِن كلٍّ منهما قضيةٌ شرطية، وصارا جزئيها، فقد سُلِب كلٌّ منهما اسمَ القضية، إذ لم يَعُدْ كلاما تاما يحسن السكوت عليه ليمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، ولهذا فإن السنوسي لَمَّا ذكر في «مختصره» أن القضية: إن تركبت من قضيتين سميت شرطية، قال الباجوري: قوله (من قضيتين) تسميتُهما بذلك إنما هو بالنظر لِمَا قبلَ تركيبهما وجَعْلِهما شرطيةً

(1) قال في «سلم العلوم»: مناطُ صدقِ الشرطية وكذبِها هو الحكم بالاتصال والانفصال اهـ.

(2) قال: لكنها لا تصدق عن مقدَّم صادق وتالٍ كاذب، لامتناع استلزام الصادقِ الكاذبَ، لأن معنى اللزوم هو وجوبُ صدق التاليِ إنْ صَدَق المقدم، أو وجوبُ كَذِب المقدم إنْ كَذَب التالي، فلو كان الصادقُ مستلزما للكاذب لزم كَذِبُ الملزومِ الصادق لِكَذِبِ لازمه، وصِدْقُ اللازم الكاذب بصدق ملزومه، فيجتمع النقيضان، وهو محال اهـ.








كما سيأتي[1]، وأما بالنظر لحال تركيبهما فليسا قضيتين، لخروج الحكم الذي اشتمل عليه كلٌّ واحدةٍ منهما عن التمام بحيث يحسن السكوت عليه[2]، بسبب طُرُوِّ مانعٍ وهو أداةُ الشرط اهـ، قال ابن القيم: الشرطُ والجزاء جملتان، قد صارتا بأداة الشرط جملةً واحدة، وصارت الجملتان بالأداة كأنهما مفردان اهـ.

وعلى هذا فإن الاتفاقية ليس فيها ما يُحكم عليه بالصدق أو الكذب سوى ربطِها، وأما طرفاها فلا محلَّ فيهما لذلك.

وبهذا تعلم ما في قول ابن النفيس في «شرح الوريقات»: وقد تكذب اللزومية مع صدق الاتفاقية، إذا كان الجزءان صادقين، لكن ليس بينهما لزوم اهـ، لأنه عند عدم اللزوم لا يجوز إقحامُ أداة الشرط وجعلها قضية شرطية، والشرطُ يقتضي اللزوم[3]، فإنْ فُعِلَ ذلك، فلا يكون إلا كذبا محضا، والجزءان حالَ تركيبهما لا يحتملان أصلًا الصدق ولا الكذب، فأين بقي الصدقُ في الاتفاقية؟!

وأقول: لعله لهذا عَرَّف الأخضريُّ الشرطيةَ المتصلة تعريفا يقتضي خروجَ الاتفاقية منها، حيث قال فيها: «مَا أَوْجَبَتْ تَلاَزُمَ الجُزْأَيْنِ» البيت.

وقبلَه ابنُ حزم في «التقريب لحد المنطق» حيث قال: الشرطيةُ تكون على وجهين: إما متصل، وإما مُقَسِّمٌ فاصل. فالمتصل هو ما أوجب ارتباطَ شيءٍ بشيءٍ آخَرَ لا يكون إلا بكونه، وهو يكون على وجهين: إما موجب كقولك: «إن غابت

(1) لأن السنوسيَّ نفسَه سيقول بعدُ: وهما قضيتان قبل ربطهما بالشرط اهـ.

(2) قال في «سلم العلوم»: وأطراف الشرطية لا حكمَ فيها الآن اهـ، قال شارحه: أي: حالَ كونها أطرافا اهـ.

(3) وأما قول شارح «سلم العلوم» عبد العلي الهندي: والحقُّ أنْ لا دلالةَ لحروف الشرط إلا على مطلق الاتصال، أعم من اللزوم والاتفاق اهـ، فهو بعيدٌ من الحق والله أعلم. على أنه قد أَيَّدَ في موضع سابق من كتابه، وسيجيء لاحقا في هذا الكتاب، الشريفَ الجرجاني فيما حكاه عن أهل العربية حيث قال: (وهم يقولون: إن حرف الشرط موضوعٌ لسببية الأول ومسببية الثاني)، وهل السببية إلا استلزام، فكيف تجتمع مع الاتفاق؟!




الشمس كان الليل»، وإما نافٍ كقولك: «إن لم تطلع الشمس لم يكن نهار»، ألا ترى أنك ربطتَ كونَ النهار بكونِ طلوع الشمس ووَصَلْتَه به، وربطتَ كون الليل بكون مغيب الشمس ووصلته به اهـ.

ومثله الساوي في «البصائر النصيرية» حيث قال في النسبة الحاصلة في القضية الشرطية: وهذه النسبةُ إما نسبةُ المتابعة واللزوم، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فقد حكمت بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس، وهذا هو الشرطي المتصل، أو تكون النسبةُ نسبةَ العناد والمباينة، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا، وهو الشرطي المنفصل اهـ.

ومِثْلُه الغزالي في «المعيار» حيث قال: الصنف الثاني[1]: ما يسمى شرطيا متصلا، كقولنا: «إن كان العالم حادِثا فله مُحدِث»، سُمي شرطيا لأنه شَرَطَ وجودَ المقدَّم لوجود التالي بكلمة الشرط، وهو «إن» و«إذا» وما يقوم مقامَهما اهـ، والاتفاقية التي ذكروها ليس وجود مقدمها شرطا لوجود تاليها كما بينا.

ولَمَّا اعتُرِض بيتُ الأخضري بأنه لا يشمل الاتفاقية[2]، أجيب بأن المراد بتلازم الجزأين تصاحُبُهما سواء كان على وجه اللزوم كما في اللزومية أو على وجه الاتفاق كما في الاتفاقية، ويحتمل كما قاله بعضهم أن المصنف نَزَّلَ الاتفاقيةَ منزلةَ العدم لعدم إنتاجها في الأقيسة، فيكون التلازمُ على حقيقته أي: بمعنى عدم صحة الانفكاك عقلا[3]، أفاده الملوي في «كبيره».

(1) وقد جعل القضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف: الأول الحملي، والثاني: الشرطي المتصل، والثالث: الشرطي المنفصل.

(2) قال البناني في شرح السلم: وهذا التعريف غيرُ جامع، لعدم شموله للاتفاقية اهـ.

(3) عدم صحة الانفكاك عقلا هو مراد المنطقي من اللزوم وهو العقليُّ منه، وأما ما يفيده الشرطُ اللغوي فأعم، إذ هو يفيد سببية الأول للثاني وكون الثاني لازما للأول، سواء أكان اللزوم عقليا أم عاديا أم شرعيا، ولهذا قال البناني في اللزومية: هي التي تكون الصحبةُ بين طرفيها لموجب، بأن يكون الأولُ منهما سببًا للثاني أو عكسه عقلا أو عادة أو شرعا أو يشترك الطرفان في سبب أو يكونا متضايفين اهـ، ومثل ذلك في شرح السنوسي لمختصره المنطقي.






قلت: ويحتمل ما ذكرتُه أوَّلًا، على أنه يُبْعِدُ احتمالَ أنه أراد بالتلازم التصاحُبَ قولُه نفسِه في «شرح السلم»: فالمتصلة هي التي يُحكم فيها بلزوم قضيةٍ لأخرى أو لا لزومها، وهي التي توجب التلازمَ بين جزءيها، نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وكقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فجزآهما متلازمان اهـ.

هذا وقد تطلق الاتفاقية عندهم ويراد بها ما هو أعمُّ مما سبق، قال سعيد قدورة: وأما تفسيرُها بالأعم، فهي التي يُحكَم فيها بأنَّ التاليَ لا ينافي بقاءَ صِدْقِه تقديرُ وقوع المقدَّم، سواء كان المقدم واقعا أم لا، كذا لأبي عبد الله الشريف[1]، قال: ومنه قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ اهـ، قال بعض الفضلاء: هذه القضية الصادقة مقدَّمُها ممكنُ الوقوع، وهو قوله ﴿مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾، لكنه لم يقع، وتاليها وهو قولُه ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ واقع، يقال: نفد الزاد إذا فني، فنفى الله هذا المعنى عن كلماته المنزهة عما لا يليق بجلاله سبحانه، فالتالي في هذه القضية واقعٌ مستمر لا يرفعه تقديرُ وقوع المقدم ولا ينافيه اهـ، وقال الشيخ السنوسي: ومِثْلُ هذا موجودٌ كثيرا، كقوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾، وكقوله ﷺ: «نعم العبد صهيب لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه»[2]، وهو كثيرٌ في كتاب الله تعالى ومخاطَبات الناس اهـ انتهى من شرح سعيد قدورة.

---

(1) وقال الملوي في «الكبير» (وهو في معنى ما لأبي عبد الله الشريف): هي ما حكم فيها بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم، سواء تحقق المقدم بالفعل أو لم يكن متحققا وكان بحيث لا ينافي تحقُّقُه تحقُّقَ التالي، وكانت هذه أعمَّ لأنها يجتمعان في ما تحقَّقَ مقدَّمُه بالفعل، وتنفرد العامة فيما لم يتحقق مقدمه بالفعل، كقوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾، فمقدمها ممكن الوقوع لكنه لم يقع، وتاليها وهو ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ واقع مستمر لا ينافيه ولا يرفعه تقديرُ وقوعِ المقدم، فهو ثابتٌ على كل حال اهـ.

(2) قال الباجوري في حاشيته على السنوسي: قوله (وكقوله ﷺ الخ) صريحٌ في أنه من كلام النبي ﷺ، قال بعضهم: وهو وهم، وإنما الذي من كلامه ﷺ ما رواه أبو نعيم في «الحلية» أنه ﷺ قال في حق سالم مولى أبي حذيفة: «إنه شديد الحب لله، لو كان لا يخاف الله ما عصاه» اهـ، وما ذكر المؤلف إنما









قال في «الضوء المشرق» بعد ذكر المعنى الأول للاتفاقية: وقد تُفَسَّرُ الاتفاقيةُ بأعمَّ من هذا، وهي: ما لا منافاةَ بين طرفيها اهـ.

قال البناني: وفائدتُها رفعُ ما يُتوهم من التنافر بين أمرين، نحو «لو لم يخف الله لم يعصه»، قد تُتَوهم منافاةُ عدمِ الخوف لعدم المعصية، وأن من لم يخف يعصي، فرُفع ذلك التوهم اهـ.

قال الباجوري: فترتيبُ عدم العصيان على عدم الخوف يدل على عدم المنافاة بينهما، لأنه عند عدم الخوف قد يُوجَد سببٌ آخر لعدم العصيان كالخشية، فيتحقق عدمُ العصيان عند عدم الخوف، وإذا تحقق عند عدم الخوف تحقق عند الخوف من باب أولى، لأن «لو» قد تستعمل لربط الشيء مع أبعدِ النقيضين ليدل على ثبوته مع أقربهما بالأولى اهـ.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وقد ارتبك خَلْقٌ كثيرٌ من أهل العلم في تحقيق معنى الشرط والجزاء في نحو «لو لم يخفِ اللهَّ لم يعصه» ونحوِها من القضايا، بسبب عدم الفرق بين اللزومية والاتفاقية، ولو فَرَّقُوا بينهما لم يرتبكوا اهـ.

وقال في تعليل كون المثال المذكور من جنس الاتفاقية لا اللزومية: لأنَّ عدمَ خوفِه من اللهّ لا أثرَ له في عدمِ عصيانه، بل قد يكون سبَبًا لعصيانه فيما يظهر للناظر اهـ.

قال: واعلم أنَّ الشرطَ الحقيقيَّ في الاتفاقية ليس هو المذكورَ مع الجزاء، بل سبب الجزاء شيءٌ آخر غير مذكور معه في الشرطية المذكورة، كقولهم: «لو لم يخف اللهّ لم يعصه»، فعدمُ العصيان الذي هو الجزاءُ في مثل هذا المثال سببُه غيرُ مذكورٍ معه، فليس سببُه عدمَ الخوف الذي هو الشرط في المثال المذكور، ولكنه شيءٌ آخر لم يُذكر، وهو تعظيمُه للهّ ومحبتُه له المانعةُ من معصيته له ولو لم يكن خائفا اهـ.

هو من كلام عمر ﷺ اهـ. قلت: والمروي في «الحلية» قال فيه الألباني: موضوع. انظر: السلسلة الضعيفة 7/ 163.




قلت: فأنت ترى أنه لم يَجِدْ بُدًّا من تعيين الشرط المستلزِم للجزاء، وذلك أن الأداة (وهي «لو») تُفهِم اللزوم -وهو ما عبر عنه الباجوري بالترتيب والربط-، وإنْ سميت القضية اتفاقية لا لزومية، فلما لم يتبين وجهَ اللزوم مِن نفس القضية، اضطُرَّ إلى تقدير ما يساعد على تحقُّقِ اللزوم الذي أفادته الجملة، فكيف تُجعل إذًا قسيمةً لِلُّزومية؟!

هذا وقد حقق الإمامُ ابن القيم في «البدائع» حقيقةَ حرفِ «لو» وطبيعةَ العلاقة بين مدخوله وجوابه فقال: اعلم أن «لو» حرفٌ وُضِع **للملازمة** بين أمرين، يدل على أن الجزء الأول منهما ملزومٌ والثاني لازم، هذا وَضْعُ هذا الحرف وطبيعتُه، وموارِدُه في هذه الملازمة أربعة، فإنه إما أن يُلازم بين ثبوتين، أو نفيين، أو بين ملزوم مثبت ولازم منفي، أو عكسه، ونعني بالثبوت والنفي هنا الصوريَّ اللفظيَّ لا المعنوي.

فمثال الأول: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ﴾، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾، ونظائره.

ومثال الثاني: «لو لم تكن ربيبتي في حجري لَمَا حَلَّتْ لي»[1]، و«لو لم يخف الله لم يعصه».

---

(1) الحديث في «الصحيحين» عن زينب بنت أبي سلمة أن أم حبيبة بنت أبي سفيان أخبرتها: أنها قالت: يا رسول الله، انكح أختي بنتَ أبي سفيان، فقال: «أوتحبين ذلك»، فقلت: نعم، لست لك بمخلية، وأحب من شاركني في خير أختي، فقال النبي ﷺ: «إن ذلك لا يحل لي». قلت: فإنا نحدث أنك تريد أن تنكح بنت أبي سلمة؟ قال: «بنت أم سلمة»، قلت: نعم، فقال: «لو أنها لم تكن ربيبتي في حجري ما حَلَّتْ لي، إنها لَابنةُ أخي من الرضاعة، أرضعتني وأبا سلمة ثويبة».
قال الحافظ في «الفتح»: نبه على أنها لو كان بها مانعٌ واحد لكفى في التحريم، فكيف وبها مانعان... وفي الحديث إشارة إلى أن التحريم بالربيبة أشدُّ من التحريم بالرضاعة. وقوله (ربيبتي) أي: بنت زوجتي، مشتقة من الرب، وهو الإصلاح، لأنه يقوم بأمرها، وقيل: من التربية، وهو غلط من جهة الاشتقاق. وقوله (في حجري) راعى فيه لفظَ الآية، وإلا فلا مفهومَ له، كذا عند الجمهور، وأنه خرج مخرجَ الغالب، وسيأتي البحثُ فيه في باب مفرَد اهـ.




ومثال الثالث: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾.

ومثال الرابع: «لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم».

فهذه صُوَرُ ورودها على النفي والإثبات.

وأما حكمُ ذلك فأمران:

أحدهما: نفي الأول لنفي الثاني، لأن الأول ملزومٌ والثاني لازم، والملزوم عدمٌ عند عدم لازمه.

والثاني: تحقق الثاني لتحقق الأول، لأنَّ تحقُّقَ الملزوم يستلزم تحقُّقَ لازمه.

فإذا عرفت هذا، فليس في طبيعة «لو» ولا وَضْعِها ما يُؤْذِنُ بنفي واحدٍ من الجزأين ولا إثباتِه، وإنما طبيعتُها وحقيقتها: الدلالةُ على التلازم المذكور، لكن إنما يُؤتى بها للتلازم المتضمِّنِ نفيَ اللازم أو الملزوم أو تحقُّقَهما، ومن هنا نشأت الشبهة، فلم يُؤْتَ بها لمجرد التلازُم مع قطع النظر عن ثبوت الجزأين أو نفيهما، فإذا دخلت على جزأين متلازمين قد انتفى اللازمُ منهما، استُفيد نفيُ الملزوم من قضية اللزوم لا من نفس الحرف.

وبيان ذلك: أنَّ قولَه تعالى ﴿لَوْكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، لم يُستفَدْ نفيُ الفساد من حرف «لو»، بل الحرفُ دخل على أمرين قد عُلِمَ انتفاءُ أحدِهما حِسًّا، فلازمتْ بينه وبين ما يريد نفيَه مِن تعدُّدِ الآلهة، وقضيةُ الملازمةِ انتفاءُ الملزوم لانتفاء لازمه، فإذا كان اللازمُ منتفيا قطعا وحسا، انتفى ملزومُه لانتفائه لا من حيث الحرف.

فهنا أمران:

أحدهما: الملازمة التي فُهِمت من الحرف.








والثاني: انتفاءُ اللازم المعلومُ بالحس.

فعلى هذا الوجه ينبغي أن يُفهم انتفاءُ اللازم والملزوم بـ «لو».

فمِن هنا قالوا: «إن دخلت على مثبَتَين صارا منتفيين»، بمعنى أن الثاني منهما قد عُلِمَ انتفاؤه من خارجٍ، فينتفي الأول لانتفائه، «وإذا دخلت على منفيين أثبتَتْهما» كذلك أيضا، لأنها تدخلُ على ملزومٍ محقَّقِ الثبوت من خارج، فيتحقق ثبوتُ لازمِه، كما في قوله «لو لم تذنبوا»، فهذا الملزوم، وهو صدورُ الذنب، متحقِّق في الخارج من البشر، فتَحَقَّقَ لازمُه وهو بقاءُ النوع الإنساني وعدم الذهاب به، لأن الملازمة وقعت بين عدم الذنب وعدم البقاء، لكن عدم الذنب منتفٍ قطعا، فانتفى لازمه وهو عدم الذهاب بنا، فثبت الذنب وثبت البقاء. وكذلك بقية الأقسام الأربعة تُفهم على هذا الوجه.



وإذا عُرِف هذا، فاللازم الواحد قد يلزم ملزوماتٍ متعددةً، كالحيوانية اللازمةِ للإنسان والفرسِ وغيرِهما، فيَقْصِدُ المتكلِّمُ إثباتَ الملازمة بين بعض تلك الملزومات واللازم على تقدير انتفاء البعض الآخر، فيكون مقصودُه أن الملازمة حاصلةٌ على تقدير انتفاء ذلك الملزوم الآخر، فلا يتوهم المتوهِّمُ انتفاءَ اللازم عند نفي ملزومٍ معيَّن، فإن الملازمة حاصلة بدونه.

وعلى هذا يُخَرَّج «لو لم يخف الله لم يعصه» و«لو لم تكن ربيبتي لَمَا حَلَّتْ لي»، فإنَّ عدم المعصية له ملزوماتٌ، وهي الخشية والمحبة والإجلال، فلو انتفى بعضُها، وهو الخوف مثلا، لم يَبْطُلِ اللازمُ، لأنَّ له ملزوماتٍ أُخَرَ غيره. وكذلك لو انتفى كونُ البنت ربيبةً لَمَا انتفى التحريمُ، لحصول الملازمة بينه وبين وصفٍ آخر، وهو الرضاع، وذلك الوصفُ ثابت. وهذا القسم إنما يأتي في لازمٍ له ملزوماتٌ متعددة، فيقصد المتكلم تحقُّقَ الملازمة على تقدير نفيِ ما نفاه منها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾، فإن الآية سِيقت لبيان






أنَّ أشجارَ الأرض لو كانت أقلاما، والبحار مدادا، فكُتبت بها كلماتُ الله، لنفدت البحار والأقلام ولم تنفد كلمات الله، فالآية سيقت لبيان الملازمة بين عدم نفاد كلماته وبين كون الأشجار أقلاما والبحار مدادا يُكتب بها، فإذا كانت الملازمة ثابتة على هذا التقديرِ الذي هو أبلغُ تقديرٍ يكون في نفاد المكتوب، فثبوتها على غيره من التقادير أولى.

ونوضح هذا بضرب مَثَلٍ يُرتقى منه إلى فهم مقصود الآية: إذا قلتَ لرجلٍ لا يعطي أحدا شيئا: «لو أن لك الدنيا بأسرها ما أعطيتَ أحدا منها شيئا»، فإنك إنما قصدتَ أن عدمَ إعطائه ثابتٌ على أعظم التقادير التي تقتضي الإعطاءَ، فلازمتَ بين عدم إعطائه وبين أعظم أسباب الإعطاء وهو كثرةُ ما يملكه، فدل هذا على أن عدم إعطائه ثابتٌ على ما هو دون هذا التقدير، وأن عدم الإعطاءِ لازمٌ لكل تقدير، فافهم نظيرَ هذا المعنى في الآية، وهو عدم نفاد كلمات الله تعالى على تقدير أن الأشجار أقلامٌ والبحارَ مدادٌ يُكتب بها، فإذا لم تنفد على هذا التقدير، كان عدمُ نفادها لازما له، فكيف بما دونه من التقديرات، فافهم هذه النكتة التي لا يُسمح بمثلها كلَّ وقت، ولا تكاد تجدها في الكتب، وإنما هي مِن فَتْحِ الله وفضله، فله الحمد والمنة، ونسأله المزيد من فضله.

فانظر كيف اتفقت القاعدة العقلية مع القاعدة النحوية، وجاءت النصوصُ بمقتضاهُما معًا، من غير خروجٍ عن مُوجِب عقلٍ ولا لغة ولا تحريفٍ لنص، ولو لم يكن في هذا التعليق إلا هذه الفائدةُ لساوت رحلةً، فكيف وقد تضمن مِن غُرَرِ الفوائد ما لا يَنْفُق إلا على تُجَّاره، وأما من ليس هناك فإنه يظن الجوهرةَ زجاجةً، والزجاجةَ المستديرة المثقوبة جوهرة، ويُزري على الجوهري ويزعم أنه لا يفرق بينهما، والله المعين اهـ[1].

---

(1) وانظر: حاشية علي قصاره على البناني (ص137).





2 – شرطية **منفصلة**: وهي التي يكون بين طرفيها عنادٌ في الجملة، والمراد بالعناد هنا والتنافرِ شيءٌ واحد، وهو تنافي الطرفين واستحالة اجتماعهما، ومثالها قولنا: العدد إما زوج أو فرد، فإن الزوجية منافرة للفردية.

وسميت منفصلةً لانفصال طرفيها، لأنه كلما تحقق أحدُهما انتفى الآخر، أو كلما انتفى أحدُهما تحقق الآخر، فبينهما التنافي والعناد.

قال ابن تيمية: اعلم أن التنافي عكسُ التلازم، لأنه عبارة عن كون الشيئين بحيث كلٌّ منهما ينفي الآخَرَ ويمنعه ولا يجامعه، وهو التضاد والتنافي والتعاند والترديد والتقسيم والشرطي المنفصل.

وأصلُ اللفظ أن يكون كلٌّ منهما ينفي الآخر، كالضدين، لأنَّ التنافي تفاعُلٌ من النفي، فأصلُه أن يكون كلٌّ منهما يفعل مع الآخر مثلَ ما يفعل الآخر معه، فيكون معناه عدم اجتماعهما قط، فعلى هذا: أيُّ المتنافيين تحقَّقَ انتفى الآخر، ولا يجوز أن يكون النفيُ مِن أحد الجانبين دون الآخر، لأنَّ أحد الشيئين متى نَفَى الآخرَ لم يجتمع معه، فلو فَرضنا تحقُّقَ المنفيِّ امتنع تحقُّقُ النافي، وإلا لاجتمع مع المنفي، وهو خلافُ المفروض، وكذلك لو تحقق النافي امتنع تحقق المنفي، بخلاف اللزوم، فإنه قد يتحقق اللازم بدون ملزومه، لأنَّ مقتضى اللزوم إنما هو وجودُه معه، فيجوز وجودُه بدونه، لأن ذلك لا ينافي وجودَه معه، وأما النفي فمقتضاه عدمُ الاجتماع، فيمتنع اجتماعُ الوجودين.

ثم التنافي على ثلاثة أقسام، لأن المنافي إما أن ينافي الآخر وجودا فقط، أو عدما فقط، أو وجودا وعدما اهـ.

قلت: وعلى الاستدلال بالتنافي والتلازم مدارُ علم المنطق، ولهذا قال الهلالي: إنَّ المنطق مركوزٌ في الطباع، إذ حاصلُه استدلالٌ بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر وبعدمه على عدمه، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر وبعدمه على وجوده اهـ.





تنبيهات:

(الأول): تقدم أنَّ الشرطيةَ ما حُكِم فيها على وجه الشرط والتعليق، فإن قيل: أين الشرطُ والتعليق في المنفصلة؟ أجيب بأن المراد بالشرط والتعليقِ تعليقُ أحد طرفي القضية بالآخر إما على وجه الصحبة كما في المتصلة، وإما على وجه العناد كما في المنفصلة، أو أن المراد بالشرط والتعليق ما كان صريحا كما في المتصلة، أو استلزاما كما في المنفصلة، لأنها تستلزم توقُّفَ ثبوت أحدهما على انتفاء الآخر أو توقُّفَ انتفاء أحدهما على ثبوت الآخر، فكأنه قيل: إن انتفى هذا ثبت هذا، وإن ثبت هذا انتفى هذا[1]، فليتأمل[2].

(الثاني): هل يسمى طرفَا المنفصلةِ مقدَّمًا وتاليا؟

قالت طائفة: إن المنفصلة لا مقدم لها ولا تالي، لأن المعنى لا يختلف فيها بالتقديم والتأخير، فلا ترتيبَ بين طرفيها معنًى، وقالت طائفة أخرى: المقدم ما ذُكِر أولا والتالي ما ذكر آخرا، فالترتيبُ في الذكر لا في المعنى.





(الثالث): قال ابن حزم: وقد تكون أقسامُ هذا النوع أعني الفاصل (أي: الشرطية المنفصلة) أكثر من قسمين، وذلك على قدر توفية القسمة جميعَ ما تحتمله في العقل، وهذا موضعٌ يعظم فيه الغلطُ إذا وقع في القسمة اختلالٌ ونقص، فتَحَفَّظْ منه أشدَّ التحفُّظ، فإن كنت مسؤولا فتأمَّلْ هل أبقى سائلُك قسمًا من أقسام سؤالِه، فنبِّهْ عليه، فإن لم تفعل فلا بد لك من الخطأ ضرورةً إذا أجبت، وإن كنت سائلا فلا ترضَ لنفسك بهذا، فإنه مِن فعل الجهال أو الوضعاء الأخلاق المغالطين لخصومهم القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق اهـ.

---

(1) وهذا الثاني هو الذي أشرنا إليه أوَّلاً عند تعريف القضية الشرطية.

(2) وقال الشيخ محمد عليش: لا شرط فيها باعتبار حال التسمية، وأما الآن فقد صار حقيقة عرفية اهـ بتصرف يسير.





(الرابع): قال العطار: تَرُكُّبُ المنفصلات من أكثر من جزئين أمرٌ ظاهري، كقولنا: اللفظ المفرد إما اسم أو فعل أو حرف، والشكل إما أول أو ثان أو ثالث أو رابع، والكلي إما جنس أو نوع أو فصل أو خاصة أو عرض عام، إلى غير ذلك من التقسيمات، بل قد لا تتناهى أجزاؤها كقولنا: هذا العدد [إما واحد أو اثنان أو] ثلاثة أو أربعة أو خمسة وهلم جرا، وأما عند التحقيق فالمنفصلة مطلقا لا تتركب إلا من جزأين، لأنها تتحقق بانفصال واحد، والنسبة الواحدة لا تكون إلا بين شيئين، فعند زيادة الأجزاء تتعدد المنفصلة، فإذا قلنا: اللفظ إما اسم أو فعل أو حرف، فهي حقيقيتان على معنى أنه اسم أو غيره، وغيره [إما فعل أو غيره]، ومثله إذا قلنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر أو إنسان مانعة جمع، وإما أن يكون هذا الشيء لا شجرا أو لا حجرا أو لا إنسانا مانعة خلو، فمن ثم قال شارح المطالع: الحق أن شيئا من المنفصلات لا يمكن أن يتركب من أجزاء فوق اثنين اهـ[1].

(الخامس): لا بد في المتصلة السالبة من تقديم حرف السلب، نحو قولنا: «ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود»، إذ لو أُخِّر إلى التالي نحو: «إن كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا»، لكانت موجبة، إذ **السالبة ما حُكِمَ فيها بسلب اللزوم لا** بلزوم السلب.

ضابط القضية الشرطية

ثم اعلم أن ضابط القضية الشرطية أمران:

الأول: أن ينحل طرفاها إلى جملتين، أعني أنه إن أزيلت أداة الربط في المتصلة أو أداة العناد في المنفصلة بين طرفيها يصير كلٌّ من طرفيها -أعني مقدَّمَها وتاليَها- جملةً مستقلة.

(1) وانظر: حاشية الباجوري على منطق السنوسي (ص79 – 80).








والثاني: أنَّ الحكمَ فيها معلَّق.

فقولك مثلا: «لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا»، قضية شرطية متصلة، لأنك لو أزلتَ أداةَ الربط بين مقدَّمِها، وهو الطرف المقترن بـ «لو»، وبين تاليها، وهو الطرف المقترن باللام في المثال المذكور -ونعني بأداة الربط لفظ (لو) واللام- صار المقدم: كانت الشمس طالعة، وهي قضية حملية، لأنها مبتدأ وخبر دخل عليها فعلٌ ناسخ، وكان التالي: النهار موجود، وهو قضية حملية، لأنه مبتدأ وخبر، مع أن الحكم لوجود النهار معلَّقٌ على طلوع الشمس، وكلُّ قضية كان الحكمُ فيها معلقا وكانت ينحل طرفاها إلى جملتين فهي القضية الشرطية.

وكذلك لو قلت: العدد إما زوج وإما فرد، فهذه شرطية منفصلة، فلو زالت أداة العناد بين طرفيها، وهي لفظة (إما)، صار الطرف الأول: العدد زوج، والطرف الثاني: العدد فرد، وكلاهما قضية حملية.

(**تنبيه**): تقدم أن مورد الصدق والكذب في الشرطية إنما هو الربط، فتكون صادقةً لصدق ربطها ولو كانت كاذبةَ الطَّرَفين لو حُلَّ ربطُها، ألا ترى أنَّ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ قضيةٌ شرطية في غاية الصدق، مع أنها لو أزيل منها الربطُ لكذب طرفاها، إذ يصير الطرف الأول: «كان فيهما آلهة إلا الله»، وهذا باطل قطعا، ويصير الطرف الثاني: «فسدتا» أي: السماوات والأرض، وهو باطل أيضا، والربطُ لا شك في صحته، وبصحته تصدُق الشرطية، فلو كان فيهما آلهة غير الله لفسد كل شيء بلا شك.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: واعلم أنَّ قولَ من قال: إن أهل العربية يجعلون الصدقَ والكذب في الشرطية، إنما يتواردان على الجزاء، والشرطُ إنما هو شرطُ ذلك، غيرُ صحيح، بل التحقيقُ أنَّ الصدق والكذب عندهم يتواردان على الربط بينهما كما ذكرنا، كما حققه السيد في حواشيه على المطول، وكما حققه البناني في






شرح السلم[1]، وهو الحق الذي لا شك فيه، لصدق الشرطية مع كذب الطرفين كما بينا اهـ.

قال في «دستور العلماء»: اعلم أنه وقع الاختلافُ في أن الحكمَ في القضية الشرطية في الجزاءِ؟ أم بين الشرط والجزاء؟ قال المنطقيون: إن الحكم بين طرفيها، أي: المقدم والتالي، ومفهومُ القضية الشرطية الحكمُ بلزوم الجزاء للشرط، وصدقُها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم للواقع، وكذبها بعدم تلك المطابقة، وكلٌّ مِن طرفيها قد انخلع عن الخبرية واحتمالِ الصدق والكذب -فالقضية الشرطية تشارك القضيةَ الحملية في أنها قولٌ يحتمل الصدق والكذب وتخالفُها بأنَّ طرفيها يكونان مفردين ويكون الحكمُ فيها بأنَّ أحدَ الطرفين هو الآخر- فإن قولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، مفهومُه عندهم أنَّ وجود النهار لازمُ لطلوع الشمس، فالقضيةُ إذَا جُعلت جزءا من الشرطية مقدما أو تاليا ارتفع عنها اسمُ القضية ولم يَبْقَ لها احتمالُ الصدق والكذب، وتعلَّقَ هذا الاحتمالُ بالربط بين القضيتين سواء كان بالاتصال أو الانفصال، فإن كان الحكمُ بالاتصال أو الانفصال مطابقا للواقع فيكون صادقا وإلا فكاذبا، ولا ملاحظة إلى الشرط ولا إلى الجزاء.

والمحقق التفتازاني رحمه الله صرح في «المطول» أن مذهب أهل العربية أنَّ الحكم في الجزاء، والشرط قيدُ المسند فيه بمنزلة الحال أو الظرف، فإن قولك: إن تكرمني أكرمك، بمنزلة قولك: أكرمك وقتَ إكرامك إياي، ولا يخرج الكلامُ بتقييده بهذا القيد عما كان من الخبرية والإنشائية، فالجزاءُ إن كان خبرا فالجملة خبرية نحو: إن جئتني أكرمك، بمعنى أكرمك وقت مجيئك، وإن كان إنشاء فالجملة إنشائية نحو: إن جاءك زيد فأكرمه، أي: أكرمه وقت مجيئه.

وإنما صرح المحقق التفتازاني رحمه الله تعالى بهذا نظرا إلى ما اختاره السكاكي في «المفتاح» حيث قال: إن الجملة الشرطية جملةٌ خبرية مقيدةٌ بقيدٍ مخصوص محتمِلة في

---

(1) انظر: شرح البناني مع حاشية علي قصاره (ص142 – 144).





نفسها للصدق والكذب. وإنما قال: (جملة خبرية) ولم يقل: جملة خبرية أو إنشائية، بناءً على أنه في بحث تقييد المسند الخبري - وقوله (في نفسها) إشارة إلى أن الاحتمالَ يجب أن يُقطع فيه النظرُ عن خصوصية المتكلِّم والخبرِ كما هو المشهور[1]... وليس في كلام غير السكاكي تصريحٌ بهذا، فالعجبُ من المحقق التفتازاني أنه اطلع على مذهب السكاكي ونَسَب المذهبَ إلى أهل العربية.

وقد صرح النحويون بأنَّ كَلِمَ المجازاة تدل على سببية الأول ومسبَّبِيَّةِ الثاني، وهذا ينادي نداءً كالرعد القاصف بأنَّ الحكمَ إنما هو بين الشرط والجزاء، والمقصودُ هو الارتباطُ بينهما[2]، فأهل العربية صاروا متهمين بهذا المذهب مِن زمان المحقق التفتازاني.

والحقُّ ما ذهب إليه المنطقيون، لأنَّ انتفاءَ القيد يستلزم انتفاءَ المقيد، فلو كان الحكمُ في الجزاء، ويكون الشرطُ قيدَه، ويكون قولك: إن ضربني زيد ضربته بمعنى أضربه في وقت ضربه إياي، يلزم أن لا يكون صادقا إلا إذا تحقق الضربُ مع ذلك

(1) قال في موضع آخر: المراد باحتمال الصدق والكذب معًا أن الخبر بمجرد النظر إلى مفهومه وقطع النظر إلى خصوصية متكلِّمه وخصوصية مفهومه محتملٌ لهما. فالمعنى أن الخبر ما إذا جُرِّد النظرُ إلى محصل مفهومه، وهو إما ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه وقطع النظر إلى خصوصية متكلمه وخصوصية مفهومه، يكون محتملا للصدق والكذب، وخبرُ الله تعالى وكذا خبر رسوله عليه الصلاة والسلام إذا قطعنا النظرَ عن خصوصية متكلمه، ولاحظنا مفهومَه، وجدناه إما ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، وذلك يحتمل الصدق والكذب عند العقل، وكذا البديهيات الأوليات مثل: الكل أعظم من الجزء، فإنا إذا قطعنا النظرَ عن خصوصية تلك المفهومات البديهيات، ونظرنا إلى محصل مفهوماتها وماهياتها، وجدناه إما ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، وذلك يحتمل الصدق والكذب عند العقل بلا اشتباه اهـ.

(2) قال عبد العلي الهندي في «شرح سلم العلوم»: الحقُّ ما قال السيد المحقق: إنه لا نزاع أصلا، فإن أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بينهما، لا في الجزاء، كيف وهم يقولون: إن حرف الشرط موضوع لسببية الأول ومسببية الثاني، وكلام صاحب «المفتاح» إما مؤوَّل وإما مردود. ويؤيده ما قال في «ضوء المصباح» مِن أن أطراف الشرطية قد خرجت مِن أن يكون جملةً مفيدة للسكوت عليه، والقولُ قولُه، والله أعلم بالصواب اهـ.








القيد، فإذا فُرض انتفاءُ القيد أعني وقتَ ضربه إياي لم يكن الضربُ المقيد به واقعا، فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا، سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت أو لم يوجد، وذلك باطلٌ قطعا، لأنه إذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث إن ضربك ضربته عُدَّ كلامُك هذا صادقا عرفا ولغة، فلو جعل الشرط قيد الجزاء يلزم خلافُ العرف واللغة.

حاصلُه أن الجملة الشرطية صادقة إذا كان قصدُ المتكلِّم تعليقَ مضمون الجزاء بالشرط، سواء تحقق الجزاء والشرط أو لا، ولو كان الشرط قيدا للجزاء كالظرف كان صدقها موقوفا على تحقق الجزاء في وقت تحقق الشرط كقولك: أكرمتك في وقت مجيئك، وذلك لأن الإخبار عن نسبةٍ واقعة في وقتٍ إنما يصدق إذا وقعت تلك النسبة في ذلك الوقت، وليس الأمرُ كذلك، فإن قولك: إن ضربتني ضربتك، صادق إذا كان المقصودُ التعليقَ وإن لم يوجد منك ضربٌ للمخاطَب أصلا، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ شرطية صادقة مع امتناع تحقُّقِ الجزاء في وقت تحقق الشرط، لامتناعه، فافهم اهـ.

قال ابن القيم: إن القضية الشرطية هي التي يصح الارتباطُ بين جزأيها، سواء كانا ممكنين أو ممتنعين، ولا يلزم مِن صدقها شرطيةً صدقُ جزأيها جملتين، فالاعتبارُ إنما هو بصدقها في نفسِها، ولهذا كان قولُه تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ من أصدق الكلام، وجزءا الشرطية ممتنعان، لكن أحدهما ملزومٌ للآخر، فقامت القضيةُ الشرطية من التلازم الذي بينهما، فإنَّ تعدُّدَ الآلهة مستلزمٌ لفساد السموات والأرض، فوجودُ آلهة مع الله ملزومٌ لفساد السموات والأرض، والفساد لازم، فإذا انتفى اللازم انتفى ملزومه، فصدقت الشرطية دون مفرديها اهـ.

وقال أيضا: قد يتعلق الشرطُ بفعلٍ محالٍ ممتنِعِ الوجود، فيلزمه محالٌ آخر، وتَصْدُقُ الشرطية دون مفرديها، أما صدقُها فلاستلزام المحالِ المحالَ، وأما كذبُ مفرديها فلاستحالتهما، وعليه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾، ومنه قوله:




﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ومنه ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِى الْعَرْشِ سَبِيلا﴾، ونظائرُه كثيرة.

وفائدةُ الربط بالشرط في مثل هذا أمران: أحدهما: بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى، والثاني: أن اللازم منتفٍ، فالملزوم كذلك اهـ.

أقسام الشرطية المنفصلة

تنقسم الشرطية المنفصلة إلى **ثلاثة أقسام**:

1 – **مانعة جمع**: وهي ما دلت على امتناع الجمع بين طرفيها، مع تجويز الخلو.

مثالها قولُنا: «هذا إما شجر أو حجر»، فإنَّ الجمعَ بين كونه شجرا وحجرا ممتنع، ويجوز الخلوُّ بأن يكون حيوانا.



ومانعة الجمع مركبة من قضيتين كلٌّ منهما أخصُّ من نقيض الأخرى، فنقيض «شجر» «لا شجر»، وهو أعم من «حجر»، لشموله الحيوان أيضا، ونقيض «حجر» «لا حجر»، وهو أعم من «شجر» لانفراده عنه بالحيوان، فكلٌّ من «شجر» و«حجر» أخص من نقيض الآخر.

وامتنع الجمعُ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الجزأين يستلزم نقيضَ الآخر، وجاز الخلو لأن رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، فجاز صدقُ نقيض أحدهما مع كذب صاحبه، فلم يلزم مِن كذبهما كذبُ الشيء مع كذب نقيضِه.

قال ابن تيمية: وهذا إنما يُستعمل في موضعٍ يكون المقصودُ نفيَ اجتماع الشيئين والاستدلالَ بوجود أحدهما على عدم الآخر اهـ.

2 – **مانعة خلو**: وهي ما دلت على امتناع الخلو من طرفيها، مع تجويز الجمع.

مثالُها قولُنا: «هذا إما لا شجر وإما لا حجر»، فيمتنع الخلو من الطرفين، لأنَّ




نفيَ النفيِ إثباتٌ، فيلزم كونُه شجرا وحجرا، وهو محال، لكن يجوز الجمعُ بأن يكون حيوانا مثلا، فهو لا شجر ولا حجر.

ومانعة الخلو مركبة من قضيتين كلٌّ منهما أعمُّ من نقيض الأخرى، فـ«لا شجر» يشمل الحيوانَ والحجر الذي هو نقيضُ «لا حجر»، و«لا حجر» يشمل الحيوانَ والشجر الذي هو نقيض «لا شجر»، فكلٌّ من «لا شجر» و«لا حجر» أعمُّ من نقيض الآخر.

وامتنع الخلو لأنَّ رفعَ كلٍّ منهما رفعٌ لنقيض الآخر، إذ رفع الأعم يوجب رفع الأخص، وجاز الجمعُ لأنَّ صدق الأعم لا يوجب صدقَ الأخص، فلا يلزم مِن صدقهما صدقُ الشيء ونقيضِه.

قال ابن تيمية: وقد يكون التقسيمُ مانعا من الخلو دون الجمع، كعدم المشروط ووجود الشرط، والمرادُ بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدمُ الحكم، سواء عُرِف ذلك بالشرع أو بالعقل، مثل كون الطهارة شرطا في الصلاة، والحياة شرطا في العلم، فإنه قد يجتمع عدمُ المشروط ووجودُ الشرط، إذ وجودُ الشرط لا يستلزم وجودَ المشروط، ولكن لا يرتفعان جميعا، فلا يرتفعُ وجودُ الشرط وعدمُ المشروط، لأنه حينئذ يُعدَم الشرطُ ويُوجَد المشروط، وهذا لا يكون، كما إذا قيل: هذا غَرِقَ بغير ماء، أو صحت صلاتُه بغير وضوء، أو وجب رَجْمُه بغير زناء، فيقال: هذا إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق، وإما أن يكون متطهرا وإما أن لا تصح صلاته، وإما أن يكون زانيا وإما أن لا يجوز رجمُه اهـ.

قال: وهذا إنما يُستعمل في الموضع الذي يكون المقصودُ بيانَ وجودِ أحد الأمرين أو كِلَاهما، وبيانَ الحصر في شيئين أو أشياء، والاستدلالَ بعدم أحدهما على وجود الآخر، أو بأنه إذا عُدم وُجد الآخر، رَدًّا على مَن زعم عدمَهما جميعا، كما أنَّ الذي قبلَه رَدٌّ على من زعم اجتماعَهما، كما يقال: الاستنجاءُ إما أن يكون بالماء أو بالجامد، وطهارةُ الحدث إما بالماء أو بالتراب، والأدلةُ الشرعية إما الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس أو الاستصحاب.







والغالب أن يُستعمَل في هذا القسم «لا يخلو»، كما يُستعمل في الذي قبله «إما أن يكون»، كما يقال: العلة لا تخلو إما أن تكون منصوصةً أو مستنبطة، أو يقال: الموجِب للغسل إما الجنابة أو الحيض أو النفاس أو الإسلام أو الموت، وموجب العمد إما القود وإما الدية، والحكمُ إما بالبينة أو بالإقرار أو باليمين أو بالنُّكول اهـ.

3 - **مانعة جمع وخلو** -وتسمى **حقيقية**-: وهي ما دلت على امتناع الجمع والخلو.

ولا تتركب إلا من النقيضين أو من الشيء ومساوي نقيضه، ومثالها في النقيضين قولك: «العدد إما زوج أو ليس بزوج»، ومثالها في الشيء ومساوي نقيضه: «العدد إما زوج وإما فرد»، لأن لفظة (فرد) مساوية لـ (ليس بزوج)، وهي نقيضُ العدد زوج.



وامتنع الجمعُ لأنَّ الشيءَ ونقيضَه لا يجتمعان، لأن ثبوت النقيض يستلزم رفع الآخر، وامتنع الخلو لأن رفع النقيض يستلزم ثبوت نقيضه، وفي حكم النقيض مساوي النقيض.

والحقيقية أخصُّ[1] من مانعة الجمع لمنعها الخلو، ومن مانعة الخلو لمنعها الجمع، فبينها وبين كلٍّ منهما العمومُ والخصوص المطلق، فكل حقيقيةٍ مانعةُ جمع ولا عكس، وكل حقيقيةٍ مانعةُ خلو ولا عكس.

وإنما سميت **حقيقية** لأن التنافي بين جزأيها أشدُّ من التنافي بين جزأي مانعة الجمع ومانعة الخلو، لأنه يوجد التنافي بين جزأيها في الصدق والكذب معا[2]، وهذا ليس إلا حقيقة الانفصال.

---

(1) وهذه الأخصية باعتبار المقصود بالذات من مانعة الجمع أو الخلو، وإلا فباعتبار ما أُخِذ قيدًا في كلٍّ منهما فالنسبةُ التباين.

(2) والمراد من الصدق: الثبوت والتحقق، ومن الكذب: الانتفاء والارتفاع.







(**تنبيه**): عرفت أن أقسام المنفصلة ثلاث، قال الباجوري: وليس المراد أن كلما كان فيه أداة الانفصال يجب أن يكون أحدَ هذه الأقسام كما قاله السعد في شرح الشمسية، لِمَا صرح به في «الإشارات» مِن أنَّ هناك أصنافًا أخر نحو: رأيت إما زيدا وإما عمرا، والعالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس اهـ، وناقَش بعضُهم في المثال الأول اهـ.

أسوار القضايا الشرطية

كما أن القضية الحملية تنقسم إلى: محصورة، ومهملة، ومخصوصة، كذلك الشرطية منقسمة إليها.

وكليةُ الشرطية بحسب كلية الحكم بالاتصال والانفصال، فالشرطية إنما تكون كليةً إذا كان التالي لازما للمقدم -أي: في المتصلة اللزومية- أو معاندا له -أي: في المنفصلة العنادية- في جميع الأزمان وعلى جميع الأوضاع -أي: الأحوال- الممكنةِ الاجتماع مع المقدم، وهي الأوضاع التي تَحْصُل للمقدم بسبب اقترانه بالأمور الممكنة الاجتماع معه.



فإذا قلنا: «كلما كان زيد إنسانا كان حيوانا»، أردْنا به أن لزومَ الحيوانية للإنسانية ثابتٌ في جميع الأزمان، ولسنا نقتصر على ذلك القدر، بل نزيد مع ذلك أن اللزوم متحقِّق على جميع الأحوال التي أمكن اجتماعُها مع وَضْع إنسانيةِ زيد، مثل كونه قائما أو قاعدا، أو كون الشمس طالعة، أو كون الحمار ناهقا، إلى غير ذلك مما لا يتناهى.

ولا يُشترط إمكانُ هذه الأوضاع في أنفسها، بل أنْ يُمكِن اجتماعُها مع المقدَّم لو وقعت، وإن كانت محالةً في أنفسها، ولذا تَصدق مع المقدم الكاذب، نحو: «كلما كان الحجر إنسانا كان حيوانا»، أي: أن لزوم حيوانية الحجر لإنسانيته ثابتٌ مع كل وضع يمكن اجتماعُه معه مِن كونه ناطقا وكاتبا وضاحكا، وفي أيِّ زمان ومكان، ولا







شك أن هذه الأوضاع كلَّها تُجامِعُ الحجر لو كان إنسانا، غير أنها مستحيلةٌ في أنفسها، لاستحالة صيرورة الحجر إنسانا.

وإذا عرفتَ مفهومَ الكلية، فكذلك جزئيةُ المتصلة والمنفصلة بجزئية الأزمان والأحوال، حتى يكون الحكم بالاتصال والانفصال في بعض الأزمان وعلى بعض الأوضاع من غير تعيين، كقولنا: «قد يكون إذا كان هذا الشيءُ حيوانا كان إنسانا»، فإن الحكم بلزوم الإنسانية للحيوان إنما هو على وضعِ كونه ناطقا، وكقولنا: «قد يكون إما أن يكون هذا الشيءناميا أو جمادا»، فإن العناد بينهما إنما يكون على وضعِ كونه من العنصريات.

وأما خصوصية الشرطية فبتعَيُّنِ بعض الأزمان والأحوال، كقولنا: «إن جئتني اليوم أكرمتك».

وأما إهمالُها فبإهمال الأزمان والأحوال.

وبالجملة: الأوضاعُ والأزمنة في الشرطية بمنزلة الأفراد في الحملية، فكما أن الحكم فيها إن كان على فردٍ معين فهي مخصوصة، وإن لم يكن، فإنْ بُيِّن كمية الحكم بأنه على كل الأفراد أو على بعضها فهي المحصورة، وإلا فهي المهملة= كذلك الشرطية: إن كان الحكم بالاتصال أو الانفصال فيها على وضعٍ معين فهي المخصوصة، وإلا، فإن بين كمية الحكم بأنه على جميع الأوضاع أو بعضها فهي محصورة، وإلا فمهملة.

وسور الموجبة الكلية في المتصلة: «كلما» و«مهما» و«متى»، كقولنا: «كلما – أو مهما أو متى – كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

وفي المنفصلة: «دائما»، كقولنا: «دائما إما أن تكون الشمس طالعة أو لا يكون النهار موجودا».

وسور السالبة الكلية فيهما: «ليس البتة»، أما في المنفصلة فكقولنا: «ليس البتة إذا




كانت الشمس طالعة فالليل موجود»، وأما في المنفصلة فكقولنا: «ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجودا».

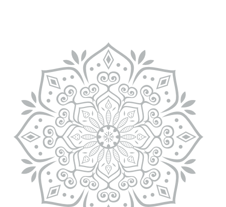
وسور الموجبة الجزئية فيهما: «قد يكون»، كقولنا: «قد يكون إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا»، و«قد يكون إما أن تكون الشمس طالعة أو يكون الليل موجودا».

وسور السالبة الجزئية فيهما: «قد لا يكون»، كقولنا: «قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا»، و«قد لا يكون إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجودا»، وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي كـ«ليس كلما» و«ليس مهما» و«ليس متى» في المتصلة، و«ليس دائما» في المنفصلة، لأنَّا إذا قلنا: «كلما كان كذا كان كذا»، كان مفهومه الإيجابَ الكلي، فإذا قلنا: «ليس كلما»، يكون معناه رفعَ الإيجاب الكلي لا محالة، وإذا ارتفع الإيجابُ الكلي تحقَّق السلبُ الجزئي، وهكذا في البواقي.



وإطلاق لفظة «لو» و«إن» و«إذا» في الاتصال، و«إما» و«أو» في الانفصال، للإهمال، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، و«إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن لا يكون النهار موجودا».





الفصل الثالث

في أقسام القضايا باعتبار مأخذ الحكم فيها

وهذه القضايا هي مقدمات القياس وموادُّه، ومنها تركُّبُه، وبحسبها تكون رتبتُه.

قال الغزالي: القياس مركب، وكلُّ ناظرٍ في شيءٍ مركب، فطريقُه أن يُحَلِّلَ المركَّبَ إلى المفردات، ويبتدئ بالنظر في الآحاد، ثم في المركب، فلَزِمَ من النظر في القياس النظرُ فيما ينحل إليه القياسُ من المقدمات اهـ.

قال: ومادة القياس هي العلمُ الذي لفظُ الموضوع والمحمول دالَّان عليه، لا اللفظ، بل الموضوع والمحمول هي العلومُ الثابتة في النفس دون الألفاظ، ولكن لا يمكن التفهيمُ إلا باللفظ اهـ.

فالمادة هي المعنى، والصورة هي الهيأة والنظم والتأليف.

قال الساوي: اعلم أن هذه القضايا تسمى مواد القياس، والتأليف المخصوص الواقع فيها صورة القياس اهـ.

1 - **الأوليات**: وهي القضايا التي يحكم فيها العقلُ بمجرد تصوُّرِ الطرفين من غير احتياجٍ إلى واسطة، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من جزئه، فإن هذين الحكمين لا يتوقفان إلا على تصور الطرفين.





فالمراد بأولية القضية هو أنه بعد تصور الطرفين يكون الحكمُ بالنسبة أوليا، أي: لا يحتاج لشيءٍ بعد تصور الطرفين وإن كانت الأطرافُ قد تكون نظريةً.

والأولياتُ نسبة إلى الأول، لتصديق النفس بها بمجرد التفاتها إليها من أول وهلة، فالذهنُ يُلحِق محمولَ القضية بموضوعها أوَّلًا، لا بتوسُّطِ شيءٍ آخر، وأما الذي يكون بتوسط شيءٍ آخر فذاك المتوسِّطُ هو المحمولُ أوَّلًا.

قال البناني: وتسمى البديهيات اهـ، قال ابن تيمية: البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصوُّرُ طرفيه -موضوعِه ومحمولِه- في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وَسَطٍ يكون بينهما، وهو الدليلُ الذي هو الحدُّ الأوسط، سواء كان تصوُّرُ الطرفين بديهيًّا أو لم يكن اهـ.

قال في «اللسان»: البَدْهُ والبُدْهُ والبَديهة والبُداهة[1]: أولُ كل شيء وما يفجأ منه اهـ.

وبعضُهم يجعل البديهياتِ أعمَّ من الأوليات، فيقول: البديهي: هو العلمُ الذي لا يتوقف حصولُه على نظرٍ وكسب، كتصور الحرارة والتصديق بأن النار حارة. ثم التصديقُ البديهي إن كان تصوُّرُ طرفيه كافيا في الجزم به فبديهيٌّ أوليٌّ، كالتصديق بأنَّ الكل أعظم من الجزء، أو لا يكون كافيا بل يكون محتاجا إلى شيءٍ آخَرَ غيرِ النظر والكسب مِن الحَدْسِ والتجربة والإحساس وغير ذلك فبديهيٌّ غيرُ أولي.

وعلى هذا يكون البديهيُّ مرادفا للضروريِّ مقابلِ النظري، قال السعد: النظريُّ ما يحتاج إلى كَسْبٍ وفكر، والبديهيُّ ما لا يحتاج إليه، سواء احتاج إلى شيءٍ آخَرَ من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج، ويُرادفه الضروري، وقد يُراد به ما لا يحتاج بعد توجُّهِ العقل إلى شيءٍ أصلا، فيكون أخصَّ من الضروري اهـ، ومرادفا للأولي.

---

(1) قال في «القاموس»: والبَدْهُ والبَداهة، ويُضَمّاَن اهـ، قال الزبيدي: واقتصر الجوهري على ضم الأخير، والفتحُ في الأخير عن الصاغاني اهـ.




فالحاصلُ أن الأولي ما لا يتوقف على شيءٍ أصلا، والضروريُّ ما لا يتوقف على نظر، سواء توقف على غيره أو لا، فهو أعم من الأولي، والأوليُّ نوعٌ منه، وأما البديهي فيستعمل بمعنى الأولي كما يستعمل بمعنى الضروري.

قال الباجوري: والكسبي هو ما يحتاج إلى الاستدلال، بدليل مقابلته بالضروري، ويطلق على معنًى آخَرَ وهو ما يحصل بالكسب ولو لم يحتجْ إلى الاستدلال، فيشمل الضروري المكتسب، كما إذا فتحتَ بصرَك بقصد أن تُدرك لونَ شيءٍ مثلًا، فأدركتَ أنه أبيضُ مثلا، فعلمُك بهذا ضروريٌّ كسبيٌّ بهذا المعنى اهـ.

قلت: وأما الضروري غيرُ الكسبي فينبغي أن يكون العلومَ الأولية التي فطر اللهُ عبادَه عليها ابتداءً منه تعالى من غير كسبٍ منهم وطلبٍ البتة، قال ابن الجوزي: اعلم أن الله عز وجل وضع في النفوس أشياءَ لا تحتاج إلى دليل، فالنفوسُ تعلمها ضرورة، وأكثرُ الخَلْق لا يُحسِنون التعبيرَ عنها، فإنه وُضِع في النفوس أنَّ المصنوعَ لا بد له من صانع، وأنَّ المبنيَّ لا بد له من بانٍ، وأنَّ الاثنين أكثرُ من الواحد، وأن الجسمَ الواحدَ لا يكون في مكانين في حالةٍ واحدة، ومثلُ هذه الأشياء لا تحتاج إلى دليل اهـ.

وقال ابن حزم في شأن مثل هذه العلوم الأولية: لا يدري أحدٌ كيف وقعت له صحةُ معرفتِه بذلك، ولا كان بَيْنَ أولِ أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمانٌ أصلا، لا طويلٌ ولا قصير ولا قليل ولا كثير ولا مهلةٌ البتة، وإنما هو فِعْلُ الله عز وجل في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيدا البتة، وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كلِّ ذي تمييزٍ لم تُصِبْه آفة، وكلُّ نفسٍ تعلم أنَّ سائرَ النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أنَّ إنسانا رام أن يُوهِمَ نفسَه خلافَ ما ذكرنا لَمَا قدر، فإنْ قدر على ذلك يومًا ما فليعلم أنَّ بعقله آفةً شديدةً، لا يجوز غيرُ ذلك اهـ.

وقال بعدُ: وقد شغب قوم فقالوا: بأي شيءٍ ثبتت عندكم صحةُ هذه الأمور التي صحت بالعقل، وبماذا علمتم صحة العقل.





وهذا فسادٌ في القول، وقد قلنا: إن صحة ذلك ثابتةٌ ضرورةً في النفس، لا بدليلٍ دل على صحة ذلك أصلا... فلا كلامَ لنا مع من أقر أنه لا يصحح العقل وأنه لا عقل له اهـ.

وقال أيضا: وقد قدمنا أن صحة موجب العقل لم يُعلم لها سببٌ أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقلُ بالعقل لكن بالضرورة التي لا وقتَ للتمييز بتقدُّمِها البتة اهـ.

ثم كثيرٌ من الناس -كما قال ابن تيمية- يقول: إنَّ جميعَ العلومِ ضروريةٌ باعتبار أسبابها، فإنَّ العلمَ الحاصِلَ بالنظر والكسب والاستدلال هو بَعْدَ حصول أسبابِه ضروريٌّ، يُضطرُّ إليه الإنسان، وهذا اختيارُ أبي المعالي وغيرِه[1]. وللناس في هذا الباب اصطلاحاتٌ متعددة[2]، مَن لم يَعْرِفْها يجعل بينهم نزاعا معنويا، وليس كذلك اهـ.

قال السعد: وقد يتوقف العقلُ في الحكم الأَوَّلي بعد تصوُّرِ الأطراف، وذلك إما لنقصان الغريزة كما للصبيان والبُلْه، وإما بتدنيسِ الفطرة بالعقائد المضادَّة للأوليات كما يكون لبعض العوام والجهال اهـ، أي: فلا يُخرجها ذلك عن كونها أوليات.

وإنكار كون الشيء ضروريا مع أنه في نفس الأمر ضروري كادعاء أن شيئا ضروري وهو في نفس الأمر غير ضروري، كلاهما من السفسطة، قال ابن تيمية: إنَّ

---

(1) قال ابن رشد في «فصل المقال»: إن التصديق بالشيء مِن قِبَل الدليل القائم في النفس، هو شيءٌ اضطراريٌّ لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم اهـ.
وقال ابن تيمية في «الجواب الصحيح»: الدليل أبدا هو ما استلزم المدلول، فكلُّ ما كان مستلزما للشيء كان دليلا عليه، لكن لا بد من معرفته، ومعرفة أنه مستلزم، ثم إذا حصل العلمُ صار ضروريا، وقد يكون ضروريا بلا واسطةِ دليلٍ معين اهـ.

(2) قال بعضهم: إن المراد في تعريف الكسبي من الحصولِ مطلقُ الحصول، وفي تعريف الضروري الحصولُ المطلق، فالنظري ما يتوقف حصوله في الجملة على النظر، والضروري ما لا يتوقف جميع أنحاء حصولاته على النظر، فما يحصل لواحد بالنظر يكون نظريا دائما وإن حصل لآخَرَ بلا نظر، وإنما الضروري ما يحصل لكل واحد من غير نظر. (شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي: 195).




دعوى العلم الضروري فيما ليس كذلك، بمنزلة إنكار الضروري فيما هو ضروري، فصاحب هذا إما متعمِّدٌ للكذب، وإما مخطئ، والخطأ في أسباب العلم: إما لفوات شرط العلم، مِن فساد قوى الإدراك وضعفها، أو عدم التصور التام لطرفي القضية التي يحصل العلم بالتصديق عند تصور طرفيها، أو لوجود مانعٍ من الأهواء الصادَّة عن سبيل الله[1]، فإذا كان كذلك فلا تحصل معرفةُ الحق إلا بوجود شروطه وانتفاء موانعه، وإلا فمع عدم هذين قد تنكر العلوم الضرورية، أو يجعل ما ليس بضروري ضروريا اهـ.

(تنبيه): قال ابن تيمية: لا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومُه بيِّنٌ للإنسان، وإلى ما ليس هو بيِّنًا، بل يفتقر لزومُه إلى دليل، وكونه بيِّنًا للإنسان وغيرَ بَيِّن ليس هو صفةَ الشيء في نفسه، وإنما هو إخبارٌ عن علم الإنسان به وتنبيه له، فهو إخبارٌ عن الوجود الذهني لا الخارجي، فما كان بينا للإنسان معلومًا له موجودا في ذهنه لم يَحْتَجْ فيه إلى دليل، وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل، وكونُ الشيء بيِّنًا وغيرَ بَيِّنٍ نسبةٌ وإضافةٌ بين المعلوم والإنسان العالِمِ، وهذا يختلف فيه أحوالُ الناس، فقد يتبين لزيدٍ ما لا يتبين لعمرو، فإنَّ أسباب العلم وقوةَ الشعور وجَوْدةَ الأذهان متفاوتةٌ، فلا يلزم إذا تبين لإنسانٍ ثبوتُ بعضِ الصفات أو لزومُها أو اتصافُ الموصوفِ بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خَفِيَ على بعض الناس أن يكون خَفِيًّا على كل أحد.

وحينئذ فإذا فُرِّق بين الأوَّلِيِّ وغيره بأنَّ الأوَّلِيَّ لا يحتاج إلى وسط، فبينَ كونِ القضيةِ أَوَّليةً أو غيرَ أوليةٍ فرقٌ إضافيٌّ بحسب أحوال الناس، فيكون ذلك بمنزلةِ أن يقال: القضية إما أن تكون معلومةً وإما أن لا تكون، وإما أن تكون ظاهرةً وإما

(1) قال الغزالي: قد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها، ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة، لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات حتى تأنس النفسُ بسماعها فيشك في اليقيني اهـ.







أن لا تكون، وإما أن تكون واضحة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون جَليَّة وإما أن لا تكون، وإما أن يَتصور الإنسانُ صِدقَها وإما أن لا يتصور، وهذا فرق صحيح، فإنَّ كلَّ قضيةٍ بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ إما أن تكون بَيِّنَةً له وإما أن لا تكون بينة له، ولكن ليس هذا الفرقُ يميز بين أجناس القضايا حتى يُجعَل جنسٌ منها بتمامه من قبيل غير البين، وجنسٌ آخَرُ بتمامه من جنس البين، فإنَّ هذا الفرقَ لا يعود إلى صفةٍ لازمة للقضية كما ادعاه (يعني الفخر الرازي) مِن أنَّ اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسطٍ في نفس الأمر، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر، بل جميعُ اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسطٌ أصلا في نفس الأمر، قال: فيعود الفرق إلى أن الأوليات ما لا يفتقر إلى دليل، والنظريات ما يفتقر إلى دليل، وهذا كلامٌ صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى ما ذكروه، ولكن هذا يوجب كونَ القضية أولية ونظرية هو من الأمور الإضافية، فقد تكون بديهيةً لزيد نظريةً لعمرو باعتبار تمام التصور، فمتى تصور الشيء تصورا أتم من تصور غيره، تَصَوَّرَ من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص، فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط، واحتاج صاحبُ التصور الناقص إلى وسط اهـ.

وقال أيضا: كونُ العلم بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيدٌ ما يظنه عمرو، وقد يَبْدَهُ زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيرُه إلا بالنظر، وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسَب أنَّ كونَ العلم المعيَّنِ ضروريا أو كسبيا أو بديهيا أو نظريا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميعُ الناس، وهذا غلَط عظيم، وهو مخالِف للواقع، فإنَّ من رأى الأمورَ الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات المشاهدات، وهي عند مَن عَلِمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعضُ الناس إنما عَلِمها بخبرٍ ظني فتكون عنده من باب الظنيات، فإنْ لم يسمعْها فهي عنده من المجهولات، وكذلك العقليات، فإن الناس يتفاوتون في






الإدراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروريِّ ما ينفيه غيرُه أو يشك فيه، وهذا بيِّنٌ في التصورات والتصديقات اهـ.

قلت: والضروري غيرُ الكسبي ينبغي أن يكون خارجا عن محل كلام ابن تيمية، إذ لا يُتصور الاختلافُ فيه بالنسبة والإضافة، فإنه ثابتٌ للإنسان بمقتضى الجبلة والفطرة التي يشترك فيها كلُّ من صدق عليه «إنسان» من غير توقف على شيء زائد على أصل طبيعته وحقيقته[1]، ولذلك قال ابن حزم: ولا تظن أنَّ الأوائلَ التي منها يُؤخذ البرهانُ صُحِّحَتْ بأنفسها فتخطئ[2]، بل تلك أشياءُ قد ذكرنا **أنَّ الخِلْقة صَحَّحَتْها**[3]، وأنه لم يَخْلُ ذو الفهم قطُّ مِن معرفة صحتها اهـ.

---

(1) قال الغزالي في «المعيار»: الأوليات العقلية المحضة هي قضايا تحدث في الإنسان **من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنًى زائدٍ عليها** يوجب التصديقَ بها، ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن إما لمعونة الحس أو الخيال أو وجهٍ آخر، وجعلتها القوةُ المفكرة قضيةً بأن نَسبت أحدَها إلى الآخر بسلبٍ أو إيجاب، صَدَّق بها الذهنُ اضطرارا من غير أن يشعر بأنه مِن أين استفاد هذا التصديق، بل يقدر كأنه كان عالما به على الدوام، كقولنا: إن الاثنين أكثر من الواحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة، وإن الشيء الواحد لا يكون قديما وحديثا معا، وأن السلب والإيجاب معا لا يصدقان في شيءٍ واحد فقط إلى نظائره. وهذا الجنسُ من العلوم لا يتوقف الذهنُ في التصديق به إلا على تصوُّر البسائط، أعني الحدودَ والذوات المفردة، فمهما تصور الذوات وتفطن للتركيب لم يتوقف في التصديق، وربما يحتاج إلى توقف حتى يتفطن لمعنى الحادث والقديم، ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق اهـ.

(2) لأن ذلك دورٌ محال، وقد قال قبلُ: واعلم أنه لا يجوز أن يُصَحَّحَ الشيءُ بنفسه البتة، وجائزٌ أن يبطل بنفسه اهـ.

(3) قال الساوي في «البصائر»: أما الأوليات، فهي القضايا التي يُصدق بها العقل الصريح **لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه** مِن تعلُّم أو تخلُّق بخُلُق أوجب السلامةَ والنظام، ولا تدعو إليها قوةُ الوهم أو قوةٌ أخرى من قوى النفس، ولا يتوقف العقل في التصديق بها إلا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخُلُوِّه وقتًا ما عن ذلك التصديق، وهذا مثل قولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فإن هذه القضايا إذا عُرضت على كل عاقل وتَصور معنى الكل والأعظم والجزء والشيء والمساوي والواحد، وجد نفسَه مصدقا بها غيرَ منفك عن هذا التصديق، **وليس ذلك من شهادة الحس**، فإن الحس لا يدرك الكلي، بل إدراكه مقصورٌ على جزئي واحد أو اثنين فصاعدا بشرط أن يكون محصورا، وهذا حكمٌ من العقل كليٌّ على كل كلي اهـ. (وانظر: المنطق الصوري للنشار: 93).









وقال ابن تيمية: لا بد مِن عِلْمٍ أولٍ **يحصل ابتداءً** بلا علم قبلَه ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة، وذلك عِلْمٌ بَدَهَ النفسَ **وابتُدِئ فيها**، وهو أول، فيسمى بديهيا وأوليا، وهو من نوع ما تُضطر النفسُ إليه فيسمى ضروريا اهـ.

وذلك كالحكم باستحالة حادثٍ من غير مُحْدِث، وقد تقدم عن ابن تيمية قولُه: إنَّ كونَ الحادِث يُحدِث نفسَه من غير مُحدِث يُحدثه، مِن أَبْيَنِ الأمور استحالةً **في فِطَر جميع الناس**، والعلمُ بذلك مستقر **في فطر جميع الناس**، حتى الصبيان، حتى أن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال: مَن ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقلُه ذلك، وهو لا يحتاج في هذا **العلم الفطري الذي جُبِل عليه** إلى أن يستدل عليه بأنَّ حدوث هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها، لا بد له من مُخصِّص، بل تصوُّرُ هذا فيه عُسْرٌ على كثيرٍ من العقلاء، وبيانُ ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى اهـ، وتقدم من التعليق عليه ما فيه فائدة إن شاء الله.



2 – **المشاهدات**: وهي ما يحكم فيه العقلُ بواسطة الحس، سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنة، فإن كان الحسُّ ظاهرا فتسمى «**حسيات**»، كالحكم بأن الشمس مضيئة، وإن كان باطنا فـ «**وِجدانيات**»، كالحكم بأن لنا خوفا وغضبا.

قال ابن تيمية: الحِسُّ نوعان: حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة، فيراه ويسمعه ويباشره بجلده، وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما في باطنه من اللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، والقوة والضعف وغير ذلك اهـ.

واصطلح ابنُ الحاجب ومن وافقه على تسمية ما يُدرَك بالحواس الباطنة بالمشاهدات، وما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة بالمحسوسات[1]، والقرافي –بعد

(1) قال الغزالي: المحسوسات كقولنا: القمر مستدير، والشمس منيرة، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارة، والثلج بارد، فإنَّ العقل المجرَّدَ إذا لم يقترن بالحواس لم يَقْضِ بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس، **وهذه أوليات حسية**. ومن هذا القبيل عِلْمُنا بأنَّ لنا





أن جعل المحسوسات[1] ما يُدرَك بالحواس الخمس- قال: «والوجدانيات أشبهُ بالمحسوسات فتندرج معها»، وكلُّها اصطلاحاتٌ لا مشاحَّة فيها ولا حجر على واضعيها.

فكرا وخوفا وغضبا وشهوة وإدراكا وإحساسا، فإنَّ ذلك انكشف للنفس أيضا بمساعدة قوى باطنة، فكأنه يقع متأخرا عن القضايا التي صَدَّق بها العقلُ مِن غير حاجةٍ إلى قوةٍ أخرى سوى العقل اهـ.

(1) قال القرافي: قال بعض اللغوين: قولهم: محسوسات، لحنٌ، فإن الفعل المأخوذ من الحواس رباعي، تقول: أحس زيد بكذا، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ﴾، وأما حَسَّ الثلاثي فله ثلاثة معان أخر، تقول العرب: حسه إذا قتله، وحسه إذا مسحه، ومنه حس الفرس، وحسه إذا ألقى عليه الحجارة المحماة لينضج، فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها: محسوس، وأما مِن الحواس فمُحَسٌّ، مثل مُكرَم ومُعطَى وجميع الأفعال الرباعية، فيكون جمعها مُحَسات بضم الميم لا محسوسات، غير أن أكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب، ووقعت هذه العبارة لجمعٍ كثير من الفضلاء كأبي علي وغيره، وكأنهم نَحَوْا بها نحو: معلومات، لاشتراك الجميع في الإدراك. قال ابن عاشور: يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصدا للتخفيف، وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي: خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت، فلما بلغوا الهدة نفر لهم حي من لحيان، فلما حَسَّ بهم عاصم الخ. (شرح تنقيح الفصول مع حاشية ابن عاشور: 1/ 71 – 72).
وقد قال النووي: هما لغتان: حس وأحس، ولكن أحس أفصح وأشهر، وبها جاء القرآن العزيز، قال الجوهري وآخرون: حس وأحس لغتان بمعنى علم وأيقن، وأما قول الفقهاء وأصحاب الأصول: الحاسة والحواس الخمس، فإنما يصح على اللغة القليلة حس بغير ألف، والكثير في حس بغير ألف أن يكون بمعنى قتل. (شرح مسلم: 1/ 99).
وقال تقي الدين السبكي: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ﴾ قال الزمخشري: فلما عَلِم منهم الكفر عِلْما لا شبهة فيه كعلم ما يدرك بالحواس. قلت: هذا وجه محتمل، لأن العلم الحسي أجلى من غيره، ويحتمل وجها آخر، وهو أنه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم، وعبر عنه بذلك لأن الحس طريقُ العلم ومبدؤه، فهما وجهان من المجاز في التعبير بالإحساس عن العلم سائغان، والثاني مستعمل في العرف كثيرا، وهو أظهر مما قاله الزمخشري، والأكثر في أحس استعمالُه هكذا رباعيا، ولم يبنوا منه اسم مفعول، وقول الناس: محسوسات، يظن بعض الناس أنه اسم مفعول منه جاء على غيره، وليس كذلك، بل هو من الثلاثي، ألا تراك تقول: الحاسة، فالمحسوسات اسم مفعول منها، ومعناه الأشياء التي تدرك بالحواس، وإدراك الحواس طريق في العلم الواصل إلى القلب لا نفس العلم الذي في القلب، وقولهم: أحس، معناه عَلِم بقلبه علما مسندا إلى الحس، فهو معنى غير الأول، ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه، فافهم هذا، فإن كثيرا من الناس لا يعرفه، وهو مما أبرزَتْه القريحة بالفكر وتأمُّلِ الكلام. (فتاوى السبكي: 1/ 37).







المشاهدات عامة وخاصة

قال ابن تيمية: إنَّ الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراكُ الناسِ فيه، وكذلك ما وجده في نفسه مِن جوعه وعطشه وألمه ولذته، ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخَصُّ من ذلك اشتراكُ أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم مِن جبلٍ وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة اهـ.

(فائدة): اعلم أن الحواس الخمس الظاهرة تقابلها الحواسُ الخمس الباطنة، وهي: الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصرفة.

قال في «دستور العلماء»: ووجهُ الضبط أنَّ الحاسة إما مُدْرِكة أو مُعِينة على الإدراك. والمدركة إما مدركةٌ للصور، أعني ما يمكن أن يُدرك بالحواس الظاهرة، وهي الحسُّ المشترك، وإما مدركة للمعاني، أعني ما لا يمكن أن يدرك بها، وهي الوهم. والمعينة إما معينة بالتصرف، وهي المتصرفة، وإما معينة بالحفظ، فإما أن يحفظ الصور، وهي الخيال، وإما أن يحفظ المعاني، وهي الحافظة. وإنما كان هذا وجهَ الضبط لا دليلَ الحصر إذ لا شكَّ في أنها غيرُ منحصرة فيما ذُكِرَ عقلًا. واعلم أنَّ الحواسَّ كلَّها في الإنسان عند المحققين آلةٌ للإدراك إما لحدوثه أو لحفظه، والمدرك في الحقيقة هو العقل اهـ.

فـ **(الحس المشترك)**: قوة مرتبة في مقدَّم التجويف الأول من الدماغ، ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة. وهذه الخمس كالجواسيس لها، فتطلبها النفسُ من ثمة فتدركها، ولذا سمي حسا مشتركا، أي: حسا اشترك فيه الحواسُ الظاهرة للخدمة. والحس المشترك أيضا بمنزلة لوح للنفس الحيوانية والإنسانية، فإن اللوح كما يقبل النقوش، كذلك الحس المشترك يقبل انطباعَ جميع الصور الجزئية الجسمانية.








و(**الخيال**): قوة مرتبة في مؤخَّر التجويف الأول من الدماغ، تحفظ الصورَ المرتسمة في الحس المشترك وتمثلها بعد غيبوبة المحسوسات عن الحواس الظاهرة، فيشاهدُها الحسُّ المشترَك عند الالتفاتِ إليها، وهي خزانةٌ للحس المشترك، وبها يُعرف مَن يُرى في زمانٍ ثم يَغيب ثم يَحضر، ولولا هذه القوة لامتنع معرفةُ ذلك الغائب، ولهذا قال الغزالي: ولولاه لكان مَن رأى العسلَ الأبيض ولم يُدرك حلاوتَه إلا بالذوق إذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يَذُقْ كالمرة الأولى، ولكن فيه معنًى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو، فلا بد وأن يكون عنده حاكمٌ قد اجتمع عنده الأمران، أعني اللون والحلاوة، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر اهـ. وإنما جعلت خزانة الحس المشترك فقط مع أن مدركات جميع الحواس الظاهرة يختزن فيها، لأن محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل إلا بعد وصولها إلى الحس المشترك وتأديتها منه إليه. وأيضا الحواس الظاهرة لا تدركها بسبب الاختزان بالخيال، فإن إدراكها إياها يحتاج إلى إحساس جديد من خارج، بخلاف الحس المشترك.



قال الكلنبوي: المحسوس: ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة، والمخيَّل: ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك، والموهوم هو الذي أدركته القوة الواهمة وألقته في خزانتها التي هي الحافظة، وتوجُّهُ النفس إلى المحسوس والمخيَّل: إحضارُ صورتِهما إلى الحس المشترك، وتوجُّهُها إلى الموهوم: إحضارُ صورته من الحافظة إلى الواهمة، فصورُ المحسوسات إنْ أُحضرت إلى الحس المشترك مِن قِبَلِ الحواس كان ذلك الإحضارُ توجُّهًا إلى المحسوس، وإن أحضرت إليه من قبل الخيال كان ذلك الإحضارُ توجها إلى المخيل، وكِلَا الإحضارَيْن يُسمى تخييلا، وهو المرادُ من قول الشريف الجرجاني في حاشية المختصر العضدي: إنَّ حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخييلا اهـ.

قال بعضهم:

الفكر سير النفس فيما يعقل	وسيرها في غيره تخيل







و(**الوهم**) قوة مرتبة في الدماغ كلِّه، لكن الأخص بها هو آخِرُ التجويف الأوسط من الدماغ، مِن شأنها إدراكُ المعاني الجزئيةِ الموجودة في المحسوسات، كشجاعة زيد وسخاوته، والمرادُ بالمعاني ما لا يُدرَك بالحواس الظاهرة، فالوهمُ يدرك ما في المحسوساتِ من المعاني الجزئية التي لا تُدرَك بالحس الظاهر.

قال الغزالي: ولا يُتعجب مِن أن يحصل مع الإحساس ما ليس بمحسوس، فإنَّ هذا موجودٌ للبهائم، إذ الفأرة تميز السِّنَّور وتدركه بالحس، وتعرف عداوته لها، والسخلة تدرك موافقة أمها لها فتتبعها، والعداوة أو الموافقة ليست بمحسوس، بل هي مدرَك قوةٍ عند الحيوان تسمى الوهم أو المميز، وهي للحيوان كالعقل للإنسان، وللإنسان أيضا ذلك المميز مع العقل اهـ.

قال ابن تيمية: فهذه القوة التي سَمَّوْها الوهمَ هي التي يُدرِك بها الإنسانُ صداقةَ الصديق وعدواة العدو، ويدرك بها كلٌّ من الزوجين ما في الزوج الآخر من الأمر المحبوب، وبها يميل الإنسانُ إلى غيره، وبها ينفر عنه، ولهذا يقولون: أكبرُ حاكمٍ على النفوس الوهمُ اهـ.





وقال أيضا: الوهم يراد به ما كان مطابقا وما كان مخالفا، فأما المطابق، مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه، وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها، فهذا الوهم حق، وقضاياه صادقة، وأما غير المطابق: فمثل أن يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه، ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظمونه، والأمر بالعكس، والله لا يحب كل مختال فخور، فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنه عظيم، فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه، وأمثال ذلك اهـ.

و(**الحافظة**)، ويقال لها (**الذاكرة**): قوة مرتبة في أول التجويف الآخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، وهي خزانة القوة الوهمية، فنسبتُها إليها نسبةُ الخيال للحس المشترك.





و(**المتصرفة**): قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، وسلطانُها وتصرُّفُها في الجزء الأول من ذلك التجويف، مِن شأنِها تركيبُ بعضٍ ما في الخيال أو الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيله عنه، كما إذا تصور إنسانا ذا جناحين وذا رأسين، وكما إذا تصور إنسانا بلا رأس ورجل-، وهكذا من الصور التي لا وجودَ لها خارجا.

وهذه القوة إذا استعملها العقلُ في مدركاته بضم بعضها إلى بعض أو فصله عنه سميت «**مفكرة**»، لتصرفها في المواد الفكرية -، وإذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا أي: بسمع أو بصر أو غير ذلك سميت «**متخيلة**»، لتصرفها في الصور الخيالية، فالمتخيلة: هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزَعة عنها.

ويطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صِرْفًا من عند نفسها على نحو المحسوس: «**الوهمي**»، قال التهانوي: وحاصلُه أنَّ اختراعها لا يكون من الأمور المحسوسة، أي: المدركة بالحواس الظاهرة، بل اختراعا صرفا على نحو المحسوسات، أي: بحيث لو أُدرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة، يعني لو وُجِد ذلك الأمرُ الوهمي في الخارج لكان مدرَكًا بإحدى الحواس الظاهرة، كما إذا سَمع أن الغول شيءٌ يُهلك الناسَ كالسَّبُع، فأخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السبع واختراعِ نابٍ لها كما للسبع، ... فالوهميُّ على هذا: ما لا يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الأمر، لكنه لو وُجِد في الخارج لا يدرك إلا بإحدى تلك الحواس الظاهرة، بخلاف الوهميِّ بالمعنى الأول (وهو المعنى الجزئيُّ الموجودُ في المحسوس المدرَكُ بالوهم) فإنه موجودٌ في نفس الأمر، ولا يمكن أن يُدرَك بإحداها اهـ.

فقد عرفت أن مادة القوة المتخيلة المحسوس لا تخرج عن دائرته إلا بالتصرف فيه بالتحليل والتركيب، وأما أن تخترع صورةً من غير موادَّ محسوسةٍ فلا، قال الغزالي: الخيال يتصرف في المحسوسات، وأكثر تصرُّفِه في المبصَرات، فيركب من المرئيات أشكالا مختلفةً آحادُها مرئية، والتركيبُ من جهته، فإنك تقدر أن تتخيل فرسا له







رأس إنسان، وطائرا له رأس فرس، ولكن لا يمكن أن تصور آحادا سوى ما شاهدتَه البتة، حتى إنك لو أردتَ أنْ تتخيل فاكهةً لم تُشاهِدْ لها نظيرا لم تَقْدِر عليه، وإنما غايتُك أن تأخذ شيئا مما شاهدته فتغير لونَه مثلا كتفاحة سوداء، فإنك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركبتهما، أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة، فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت، لأن الخيال يتبع الإبصار، ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط اهـ.

والحاصل أن المفهوم: إما كلي أو جزئي، والجزئي: إما صور، وهي المحسوسة بإحدى الحواس الظاهرة، وإما معان، وهي الأمورُ الجزئيةُ المنتزَعة من الصور المحسوسة. فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل، ومدرك الصور هو الحس المشترك، وحافظها الخيال، ومدرك المعاني هو الوهم، وحافظها الذاكرة، ولا بد من قوة أخرى متصرفة سميت مفكرة ومتخيلة، وبهذه الأمور تنتظم أحوالُ الإدراكاتِ كلِّها. هذا كلامٌ على الإجمال، وتفصيلُ كلٍّ منها يُطلَب من موضعه.



وفي «دستور العلماء»: قالوا: إن المدرَك بالفتح إما جزئيٌّ مادي أو لا، والأول إما أن يكون محسوسا بالحاسة الظاهرة كزيد وعمرو، أو غير محسوس بها كعداوة زيد ومحبة عمرو. والمحسوس إما أن يكون إدراكه موقوفا على حضور المادة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر، فإدراكه «**الإحساس**»، أوْ لا كتخيلنا وإدراكنا لمكة أنها كذا وكذا، وإدراكها ليس موقوفا على حضورها، مع أنها من المحسوسات بالحاسة الظاهرة، فإدراكه «**التخيل**»[1]، وإدراك غير المحسوس بالحواس الظاهرة هو «**التوهم**»، وأما



(1) وابن تيمية يرى أن التخيل يتعلق بالكليِّ أيضا، فيكون له بهذا نوعُ مشاركةٍ للتعقل، فقد قال: إنَّ الإنسانَ المطلق قد يُتخيل مطلقا، والبهائمُ لها تخيُّلٌ كلي، ولهذا إذا رأتِ الشعيرَ حَنَّتْ إليه، ولولا أنَّ في خيالها صورةً مطلقة مطابقةً لهذا الشعير وهذا الشعير، لم تَطْلُبْ هذا المعيَّن حتى تذوقه، فطلبُها له إذا رأته يقتضي أنها أدركت أنه مثل الأول، وإنما تدرك التماثُلَ إذا كان في النفس صورةٌ تطابق المتماثلين يُعتبر بها تماثلُهما، لكن يقال: فحينئذ لا فرقَ بين التخيل والتعقل من جهة كونِ كلٍّ منهما يكون معيَّنًا ويكون مطلقا، وكلٌّ منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود في العقل بل مثاله اهـ. وقوله




غير الجزئي المادي فإما أن لا يكون جزئيا بل كليا أو يكون جزئيا غيرَ مادي، وأيًّا ما كان فإدراكُه «**التعقُّل**» اهـ.

قال التهانوي: فثبت أنَّ الإحساسَ هو إدراكُ الحواس الظاهرة، والتخيلُ هو إدراك الحس المشترك، والتوهم هو إدراك الوهم، والتعقل هو إدراك العقل، والله تعالى أعلم. هذا وقد يسمى الكل إحساسا، لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة أو الباطنة، صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات. وبالجملة فللإحساس معنيان، أحدهما: الإدراك بالحواس الظاهرة، والآخر: بالحواس الظاهرة أو الباطنة، وأما التعقل فليس إحساسا بكِلَا المعنيين اهـ.

وقد تبين أن إدراك المعقولات الصِّرْفة من خواص العقل، قال ابن تيمية: إنَّ المعقول الصِّرْفَ الذي لا يُتصور وجودُه في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجودا في الخارج عن العقل، فالتفتيشُ الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء، وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء[1]، فإن الإنسان إذا تصور زيدا أو عمرا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقلُه من ذلك معنًى عاما كليا معقولًا، لا يُتصور أن يكون موجودا في الخارج عن العقل اهـ.

وهذه تسمى المعقولات الأولى، وثمة معقولاتٌ ثانية، وفرقُ ما بينهما: أن المعقولات الأولى: ما يكون بإزائه موجودٌ في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما يُحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان، وأما



(عين الموجود في العقل) لعله أراد (في الخارج) فسبق قلمه إلى (العقل)، إذ ما في العقل والخيال هو مثالُ ما في الخارج.

(1) قال ابن خلدون: الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميعُ الحيوانات مشتركة في هذا الإدراكِ من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسانُ عنها بإدراك الكليات، وهي مجرَّدةٌ من المحسوسات، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورةٌ منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلي اهـ.





المعقولات الثانية فهي: ما لا يكون بإزائه شيءٌ فيه، كالنوع والجنس والفصل، فإنها لا تُحمَل على شيءٍ من الموجودات الخارجية، وإنما تحمل على المعقولات الأولى كقولنا: الحيوان جنس، والإنسان نوع.

قال في «دستور العلماء»: المعقولات الأولى: ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجودًا في الخارج، كالإنسان والحيوان، فإنه يُتصور أَوَّلًا ويحاذيه أمرٌ في الخارج. والمعقولات الثانية: ما يتصور ثانيا ولا يحاذيه أمرٌ في الخارج، فإنَّ كليةَ الإنسان ونوعيته يُتصور بعد تصوره من غير أن يحاذيها شيءٌ في الخارج. وقيل: هي ما لا يُعقل إلا عارضًا لمعقولٍ آخر[1]، وقيل: هي التي منشأُ انتزاعِها الموجودُ الذهني[2]، وقيل: ما لا يكون مصداقُه في الخارج، كالنوع والجنس والكلي وغير ذلك، إذ لا شيءَ في الخارج يكون النوعُ مَثَلًا صادقًا عليه، بخلاف الإنسان فإنه من المعقولات الأولى، لأن ما يطابقه ويحاذيه موجودٌ في الخارج مِن أفراده كزيد وعمرو وبكر، والإنسانُ يصدق عليها، والمآلُ واحد اهـ.



والمعقولات الثانية هي ما يُبحَث في المنطق عن عوارضه الذاتية، قال ابن النفيس: موضوع المنطق[3]: المعقولات الثانية من جهة أنه كيف تُؤلَّف تأليفًا يُسْتَعْلَمُ به مجهول[4]. وتحقيقُ المعقولات الثانية: أنَّ كلَّ حقيقةٍ فلها باعتبار نفسِها لوازمُ، مثل

(1) بخلاف المعقولات الأولى فإنها تعرض للمحسوس.

(2) أما المعقولات الأولى فهي منتزعة من المحسوس المعين.

(3) قال السعد في «التلويح»: المراد بموضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والمراد بالعرض هاهنا المحمولُ على الشيء الخارج عنه، وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان، أو بواسطة أمرٍ يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجُّبه، أو بواسطة أمرٍ أعمَّ منه داخلٍ فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملُها على موضوع العلم كقولنا: الكتاب يثبت الحكم قطعا، أو على أنواعه كقولنا: الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية كقولنا: العام يفيد القطع، أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا: العام الذي خُصَّ منه البعض يفيد الظن اهـ.

(4) قال ابن تيمية: إن موضوع المنطق هو المعقولات من حيث يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم، فإنه ينظر





ما لكل مثلث أن زواياه الثلاثَ مساويةٌ لقائمتين، ولها باعتبار وجودها الخارجي لوازم، مثل ما لكل مثلث في الأعيان أنه في جهة، ولها باعتبار وجودها الذهني لوازم، مثل ما يلزم المثلث إذا تُعُقِّلَ أنه كليٌّ، وجنسٌ للمتساوي الساقين، ونوعٌ للسطح، وأمثالُ هذه الأخيرةِ هي موضوعُ المنطق، ولا شكَّ أنَّ وجودَها في الذهن بعد وجود الماهيات، تكون معقولةً ثانيا[1]. وإنما قلنا: إن موضوع المنطق ذلك، لأن المنطق ينظر في الحد والقياس وما معهما، وهما مؤلَّفان، وكل مؤلف فإنما يُعلم بعد العلم بمفرداته من جهة كونها صالحةً للتأليف، ومفرداتُ الحد كالجنس والفصل. وأما القياس: يتركب من مقدمات، وهي تتركب من مفردات، والمنطقي ينظر فيها من جهة ما هي موضوعةٌ أو محمولة، وفي المقدمة من حيث هي كلية أو جزئية أو غير ذلك، وذلك هو المعقولات الثانية اهـ.

(تنبيه): أحكام الوهم أكثر وأشهر من أحكام العقل، لأنها أقربُ إلى المحسوسات وأوقع في الضمائر.





في أحوال المعقولات الثانية، وهي النِّسَبُ الثانية للماهيات من حيث هي مطلقة عرض لها، إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بحاصل أو معينة في ذلك، لا على وجهٍ جزئي بل على قانون كلي اهـ. وانظر: شرح سلم العلوم لعبد العلي الهندي (ص212 – 214).

(1) قال الفناري في «شرح إيساغوجي»: إن المنطق علمٌ يُبحث فيه عن الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية التي لا يحاذَى بها أمرٌ في الخارج من حيث تنطبق على المعقولات الأولى التي يحاذى بها أمرٌ في الخارج اهـ.

وقوله (من حيث تنطبق على المعقولات الأولى) أي: تشتمل تلك المعقولاتُ الثانية على المعقولات الأولى اشتمالَ الكليِّ على جزئياته، أي: تجري على المعقولات الثانية أحكامٌ كلية بحيث تنتهي تلك الأحكامُ وتتأدى إلى المعقولات الأولى التي هي طبائعُ تلك المعقولات الثانية، حتى إذا أريد أن يُعلم حالُ كلٍّ من تلك الطبائع يُرجع في ذلك إلى أحكام تلك المعقولات الثانية فيُعرف منها. مثلا: إذا أردنا أن نعلم أن الحيوان الناطق يوصل إلى الكنه، نرجع إلى أن الحد يوصل إلى الكنه، وإذا أردنا أن نعلم أن الحيوان يتوقف عليه الإيصال، نرجع إلى أن الجنس يتوقف عليه الإيصال، وعلى هذا القياس. قاله أحمد في حاشيته عليه.





قال السعد في «التلويح» لَمَّا ذكر صاحب الأصل (معارضة الوهم العقل): فإن قيل: الوهمُ لا يدرك إلا المعاني الجزئية، والعقل لا يدرك إلا الكليات[1]، فكيف المعارَضةُ بينهما؟[2] أجيب بأن مُدرِك الكلِّ هو النفس، لكنها تدرك الكلياتِ بالقوة العاقلة والجزئياتِ بالحواس، ومعنى المعارضة انجذابُ النفسِ إلى آلة الوهم دون العقل فيما مِن حقه أن يُستعمل فيه العقل، وذلك لأنَّ إِلْفَها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر اهـ.

قال القطب -وهو شيخ السعد-: إن الحس والوهم سَبَقَا إلى النفس، فهي منجذبةٌ إليهما مسخَّرة لهما، حتى إنَّ أحكام الوهميات[3] ربما لم تتميز عندها من

(1) قال ابن تيمية: العقل إنما يثبت أمورا كلية مطلقة، لا يثبت شيئا معينا إلا بواسطة غيره، كالحس وتوابع الحس، ولهذا كان القياسُ العقلي المنطقي لا يُنتِج إن لم يكن فيه قضيةٌ كلية، وإذا أردنا أن ندخل شيئا من المعينات تحت القضايا الكلية، فلا بد من تصورٍ للمعينات غيرِ التصور للقضايا الكلية. فإذا علمنا أن كل شيءٍ فإما قائم بنفسه أو بغيره، وأن كل موجود فإما واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه، وأن كل موجود فإما قديم وإما محدَث، وأن كل موجود أو كل ممكن فهو إما جوهر وإما عرض، وأردنا أن نحكم على معين بأنه قديم أو محدث، أو جوهر أو عرض، أو واجب أو ممكن، أو نحو ذلك، فلا بد من أن نعينه بغير ما به عَلِمْنا تلك القضيةَ الكلية، فتصوُّرُ المعين الداخل في القضية الكلية شيءٌ، وتصور القضية الكلية شيءٌ آخر اهـ.

(2) قال ابن تيمية: إن المعقولات أمورٌ كلية تتناول هذا المعيَّنَ وهذا المعين، سواء كان جوهرا قائما بنفسه أو معنًى في الجوهر، والحسُّ الباطن والظاهر لا يتصور إلا أمورا معينة، فلا منافاةَ بينهما اهـ.
وقال أيضا: الوهم إنما يتصور معاني جزئية، فليس له في الكليات حكمٌ لا بقبولٍ ولا رد، فلا يقال فيه: لا يقبل ولا ينكص، كما لا يقال في القضايا الكلية: إن الحس يقبلها ولا يردها، كما لا يقال: إن البصر يميز بين الأصوات، والسمع يميز بين الألوان اهـ.
ولهذا قال في بعض القضايا الكلية التي زعموا أنها وهمية: الوهم عندهم إنما يتصور معاني جزئية، وهذه القضايا كلية، فامتنع أن يكون وهمية اهـ.
(**تنبيه**): قال ابن تيمية: نفى (ابن سينا) أن يكون ما يُثبِتُ الموجوداتِ الحسيةَ الغائبة من اليقينيات، وسمى هذه «وهميات»، فبإنكاره هذا أنكر الموجوداتِ الغائبةَ عن إحساس أكثرِ الناس في هذه الدنيا، فلم يُصدِّقْ بالموجودات الغائبة، ولا بكثيرٍ مما يُشاهَد في هذا العالَمِ من الملائكة والجن وغير ذلك اهـ.

(3) اعلم أن لهم نوعا من القضايا يسمى «**الوهميات**»، وهي: قضايا كاذبة يَحْكُمُ بها وَهْمُ الإنسان في غير المحسوسات قياسا عليها، كما يحكم على كل جسم بأنه متحيز، لإدراكه أنَّ كلَّ جسمٍ مشاهَدٍ





محسوسٍ متحيزٌ.

وإنما قالوا: في غير المحسوسات، لأنَّ أحكام الوهم في المحسوسات حَقَّةٌ يصدقها العقلُ، بخلافها في المعقولات الصِّرْفة فكاذبة.

فالوهم إن حكم في الأمور المحسوسة كما إذا حكم بحسن الحناء وقبح السواد، كان حكمه صادقا في الجملة، لأن الوهم يدرك الجزئياتِ المنتزعةَ من المحسوسات، فهو تابعٌ للحس. فإذا حكم على المحسوسات بأحكامها كان حكمُه صحيحًا بشرط شهادةِ العقل له لا مطلقا، فإنه قد يحكم بعداوة من لا عداوةَ له. وإن حكم على الأمور الغير المحسوسة بأحكام المحسوسات كان حكمُه كاذبا.

والإشكالُ أنَّ الوهمَ مدرَكُه جزئي، فأنى يكون له حكمٌ كلي حتى يعارِض الكلياتِ العقلية؟ وهل القياسُ إلا وظيفة العقل؟

ولهذا قال ابن تيمية: والمراد هنا أن يُعرف أن المعقولات التي هي العلومُ الكلية الثابتة في النفس لا يُنازِع فيها عاقل، وكذلك تصور المعينات الموجودة في الخارج، سواء كان المتصوَّرُ عينا قائمةً بنفسها، أو معنى قائما بالعين، وسواء سمي ذلك التصور تعقلا أو تخيلا أو توهما، فليس المقصودُ النزاع في الألفاظ، بل المقصود المعاني.

وإذا عرف أن الإنسان يقوم به تصور لأمور معينة موجودة في الخارج، وتصور كلي مطابق للمعينات، تبين ما وقع من الاشتباه في هذا الباب.



فقولُ القائل: إن حكم الوهم أو الخيال قد يناقض حكمَ العقل: إذا أراد به أن التصور المعين الذي في النفس لِمَا هو محسوس، أو لما يحسه، كالعداوة والصداقة، قد يناقض العقلَ الذي حكمه كليٌّ عام، كان هذا باطلا.

وإن أراد به أن العقل يثبت أمورا قائمة بنفسها، تقوم بها معاني، وتصوره للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك، كان هذا أيضا باطلا، فإنه لا منافاة بين هذا وهذا، وذلك لأن الكلام ليس في مناقضة تصور الجزئيات للكليات، بل في تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب.

وإذا أراد به أن ما سماه الوهم والخيال يحكم حكما كليا يناقض حكما كليا للعقل، وهذا هو مرادُهم، كان هذا تناقضا منهم، وذلك أنهم قد فسروا حكم الوهم المناقض للعقل عندهم بأنه يقضي قضاءً كليا يناقض القضاءَ الكليَّ المعلومَ بالعقل، مثل أنه يقضي أنه ما من موجودٍ إلا ويمكن الإشارةُ إليه، وما من موجودين إلا وأحدُهما محايثٌ للآخر أو مباين له، ويمنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وأمثال ذلك.

فيقال لهم: هذه قضايا كلية وأحكام عامة، وأنتم قلتم: إن الوهم هو الذي يدرك في المحسوسات الجزئيةِ معاني جزئية غيرَ محسوسة ولا متأدية من طريق الحس، كإدراك الصداقة والعداوة إدراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما نشاهده. وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية، فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أمورا جزئية، بمنزلة الحس، وهذه القضايا التي تزعمون أنها تعارض حكمَ العقل قضايا كلية، عُلِم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال، كما أنها ليست من إدراك الحس، وإنما هي قضايا كلية عقلية، بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية، وهذا





الأوليات، ولولا دفعُ العقل والشرع، وتكذيبُهما أحكامَ الوهم، بقي التباسُها بالأوليات ولم يَكَدْ يرتفع أصلا.

ومما يُعرف به كَذِبُ الوهم أنه يساعد العقلَ في المقدمات المُنْتِجَةِ لنقيض ما حَكَمَ به، كما يَحْكُمُ الوهم بالخوف من الميت، مع أنه يوافق في أنَّ الميتَ جماد، والجماد لا يخاف منه، المنتج لقولنا: «الميت لا يُخاف منه»، فإذا وصل الوهمُ والعقلُ إلى النتيجة، نكص الوهمُ وأنكرها اهـ.

(لطيفة): في «الصحيحين» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ: «يَعْقِدُ الشيطانُ على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاثَ عقد، يضرب كل عقدة: عليك ليلٌ طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضأ انحلت عقدة، فإنْ صلَّى انحلت عقدة، فأصبح نشيطا طَيِّبَ النفس وإلا أصبح خبيثَ النفس كسلان».

قال البيضاوي في «شرح المصابيح»: ولعل تخصيصَ القفا لأنه محلُّ الواهمة ومجالُ تصرُّفِها، وهي أطوعُ القوى للشيطان وأسرعُها إجابةً إلى دعوته اهـ.

قال الغزالي في «المعيار»: ولَمَّا كان مظنة الوهم والخيال، الدماغ، وهما منبعا الوسواس، قال أبو بكر رحمة الله عليه لمن كان يقيم الحدَّ على بعض الجُناة: «اضرب الرأس، فإن الشيطان في الرأس» اهـ.



لا محيدَ لهم عنه، وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال فإنما يدرك أمورا جزئية، فهذه القضية الكلية عقلية، وإن كانت حكما على الأمور الوهمية الخيالية، وكذلك إذا قلت: كل صداقة فإنها ضد العداوة، فهذا حكم بها في عقل كل الأفراد التي هي وهمية، وكذلك إذا قلنا: كل محسوس فإنه جزئي، فهذه قضية كلية عقلية تتناول كلَّ حسي، ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعمَّ كان أقرب إلى العقل، فقولنا: كل موجود قائم بنفسه فإنه يشار إليه، وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين، من أعم القضايا وأشملها، فكيف تكون من الوهميات التي لا تكون إلا جزئية، وحينئذ فقولهم: إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل، بمنزلة قولهم: إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل، وبمنزلة قولهم: إن حكم العقل يناقض حكم العقل، وليس الكلامُ في الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسدا عرضت له آفة، فإنَّ هذا لا ريبَ في إمكان تناقُضِ أحكامه، وإنما الكلامُ في الحس المطلق وتوابعه مما سموه توهما وتخيلا اهـ.





3 - **الحَدْسيات**[1]: وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة الحَدْس.

والحَدْس في عرف العلماء هو تمثُّل المبادئ المرتَّبة في النفس دَفعةً مِن غير قصدٍ واختيار، سواء كان بعد طلبٍ أو لا، فيحصل المطلوب.

وهو مأخوذٌ من الحدس بمعنى السرعة في السير، ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بحيث كان حصولُهما معا، على تسامُح فيه إذ لا حركةَ في الحَدْس، ولذا يقابل الفكر، والسرعةُ لا توصف إلا بالحركة، فكأنهم شَبَّهوا عدمَ التدرُّج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها.

فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيلٍ للشك مفيدٍ لليقين تُعَدُّ من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله، فإنَّا لَمَّا شاهدنا أنَّ أفعاله تعالى محكَمة متقنة، حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا، وكذا لما شاهدنا حالَ اختلاف القمر في تشكُّلَاته النورية بحسب قربه وبعده عن الشمس، وانخسافه عند حيلولة الأرض بينهما، حَدَسْنا منه أنَّ نورَه مستفادٌ من نورها. وإن لم يكن الحكمُ بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات، ولذلك ترى الاختلافَ، فالبعضُ جعلها من القطعيات، والبعض الآخر من الظنيات، هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف.

وقال السعد في شأن الحدس: وفسره المحققون بأنه عبارة عن الظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة، وتَمَثُّلِ المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى من غير حركة، سواء كان مع شوق أو لم يكن، بخلاف الفكر، فإنه حركةٌ في المعاني من المطالب إلى مبادئها، فربما ينقطع وربما يتأدى، وإذا تأدى فإنما يَتِمُّ بحركةٍ أخرى من المبادئ إلى المطالب، ففي الفكر إمكانُ الانقطاع ووجودُ الحركة، بخلاف الحدس، فإنَّ الانتقالَ فيه دفعيٌّ لا تدريجي، وإطلاقُ السرعة تجوُّز اهـ.



---

(1) بتسكين الدال، وحُرِّكَتِ بالفتح في سُلَّم الأخضري للضرورة.




وقال عبد العلي الهندي: وفرقوا بين الحدس والفكر بأن في الفكر يتدرج الذهن بعد تصور المطلوب في تحصيل المبادئ، فيحصل القضايا، ثم يأخذ منها ما يناسبه، فيرتب كذلك، أي: تدريجا، فيحصل المطلوب، وفي الحدس ينتقل الذهن من المطلوب إلى المبادئ المرتبة دفعة، إما بعد تعب أو لا، فيحصل المطلوب عقيبه دفعة، وهذا يرشدك إلى أن النفس قد تلتفت في آن واحد إلى قضيتين، والعلم الحقيقي المطابق عند العليم الخبير اهـ.

والغزالي مَثَّلَ بما تقدم من أنَّ نورَ القمر مستفادٌ من الشمس، وأنَّ انعكاسَ شعاعه إلى العالَم يضاهي انعكاسَ شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابله، وذلك لاختلاف تشكُّلِه عند اختلافِ نسبته من الشمس قربا وبعدا وتوسطا، قال: ومن تأمل شواهدَ ذلك لم يَبْقَ له فيه ريبة.



قال: **وفيه من القياس ما في المجربات**[1]، فإنَّ هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمرٍ خارج سوى الشمس لَمَا استمرت على نمطٍ واحد على طول الزمن.

قال: ومَن مارس العلومَ يحصل له مِن هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرةٌ لا يمكنه إقامةُ البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشكَّ فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدل الطالبَ على الطريق الذي سلكه واستنهجه، حتى إذا تولى السلوكَ بنفسه أفضاه ذلك السلوكُ إلى ذلك الاعتقاد، إن كان ذهنُه في القوة والصفاء على رتبة الكمال.

(1) ولهذا لما قرر ابن تيمية أن التجريبات تحصل بتركيبٍ من الحس والعقل، قال: والحدسيات هي كذلك، فبالحس يعرف أعيانها، ثم يتكرر، فتعلم بالعقل القدر المشترك، لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس، فيحدس أن ضوءه مستفاد منها، ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض بل حركتها حركة واحدة، فيحدس أنَّ فَلَكها واحد وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فلكا حركته مثل حركة الآخر، ومثل ما يرى اختلاف حركات السبعة، فيحدس عن اختلاف أفلاكها اهـ.







ولمثل هذا لا يمكن إفحامُ كلِّ مجادلٍ بكلامٍ مُسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كلِّ حق، فمِن الاعتقاداتِ اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرَنا بطريق البرهان إلا إذا شارَكَنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه، وفي مِثْلِ هذا المقامِ يقال: «من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك» اهـ.

وقال الطوفي: من المعلوم بالوجدان أنَّ النفوسَ يصير لها فيما تُعانيه من العلوم والحِرَف مَلَكاتٌ قارَّةٌ فيها، تدرك بها الأحكامَ العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كُلِّفت الإفصاحَ عن حقيقة تلك المعارف بالقول، لتعذر عليها، وقد أقر بذلك جماعةٌ من العلماء، منهم ابن الخشاب في جواب المسائل الإسكندرانيات، ويسمي ذلك أهلُ الصناعات وغيرهم: دربة، وأهلُ التصوف: ذوقا، وأهلُ الفلسفة ونحوهم: ملكة. ومثالُ ذلك: الدلالون في الأسواق، قد صار لهم دربة بمعرفة قيم الأشياء لكثرة دورانها على أيديهم ومعاناتهم حتى صاروا أهلَ خبرة يُرجع إليهم شرعا في قيم الأشياء، فيركب أحدهم الفرس، فيسوقه، أو يراه رؤيةً مجردة أو يأخذ الثوبَ أو غيره من الأعيان على حسب ما هو دلال فيه، فيقول: هذا يساوي كذا، أو قيمته كذا، فلا يخطئ بحبة زيادة ولا نقصا، مع أنا لو قلنا له: لِمَ قلتَ: إنَّ قيمته كذا؟ لَمَا أفصح بحجة، بل يقول: هكذا أعرف اهـ.



4 - **المجربات أو التجريبيات**: وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة التجربة، وهي تكرر المشاهدة مرة بعد أخرى، بحيث يجزم العقلُ بأنه ليس على سبيل الاتفاق، كقولنا: شرب السَّقَمونيا[1] يُسْهِل الصفراء، وهذا الحكمُ إنما يحصل بواسطةِ مشاهداتٍ كثيرة،

---

(1) قال مجد الدين الفيروزآبادي: السَّقَمونيا: نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دَبِقة، وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضا، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثرُ من جميع المسهلات، وتُصْلَح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون، ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة يسهل المِرَّةَ الصفراء واللزوجات الردية من أقاصي البدن، وجزء منه بجزء من تُرْبُذٍ في حليب على الريق لا يترك في البطن دودة، عجيب في ذلك، مجرب اهـ من «القاموس». (وانظر: تعليق محمد عبده على البصائر: 221).
(**تنبيه**): قال ابن حجر الهيتمي في «الفتاوى الحديثية»: وسئلت عن حقيقة السقمونيا ما هي؟







قال الغزالي: ولا ينضبط عددُ المرات، كما لا ينضبط عددُ المُخْبِرين في التواتر، فإنَّ كلَّ واقعةٍ ههنا مثلُ شاهدٍ مُخْبِر اهـ.

قال التهانوي: حاصلُ التعريف أن المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لإحساسات كثيرة متكررة من غير علاقةٍ عقلية، لكن مع الاقتران بقياسٍ خفي لا يشعر به صاحبُ الحكم مع حصول ذلك القياس مِن تكرر المشاهدة، وذلك القياسُ هو أنه لو كان الوقوعُ اتفاقيا لَمَا كان دائميا أو أكثريا، لأنَّ الأمورَ الاتفاقية لا تقع إلا نادرا، فلا بد أن يكون هناك سببٌ وإن لم تُعرف ماهيةُ ذلك السبب، وإذا عُلِم حصولُ السبب عُلم حصول المسبَّب، مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم، وبأن شرب السقمونيا مسهل للصفراء، فخرجت الأحكامُ الاستقرائية إذ لا قياسَ فيها، والحدسيات لأنَّ القياسَ المرتَّبَ فيها غيرُ حاصلٍ من تكرار المشاهدة، والفطريات لأنَّ القياسَ فيها لازمٌ للطرفين اهـ.



قال زكريا الأنصاري في «المطلع»: وفُرِّق بين الحدسيات وبين المجربات بأنها واقعةٌ بغير اختيارٍ بخلاف المجرَّبات اهـ.

فأجبت بقولي: السقمونيا صمغ شجر يؤتى به من أنطاكية البلد المشهورة، وهذا هو الدواء المشهور بالمحمودة بين الناس، وهو من مسهلات الصفراء خاصة، والشربة منه مقدار قيراطين، ولا ينبغي لأحد أن يستعمله إلا بعد مشاورة طبيب حاذق، وكذا سائر ما يرى في كتب الطب، ينبغي لمن يراه ألا يقدم على استعماله إلا بعد مشاورة الطبيب وإلا فتركه متعين، ومن ثَم قال بعض حذاق الأطباء: كُتبُنا قاتلة للفقهاء. أي: فإنهم يرون مفردا أو مركبا في باب وأنه يستعمل لكذا فيأخذونه ويستعملونه لما وصف له في ذلك الباب مع غفلتهم عن كون استعماله مشروطا بشروط أُخَر لم يذكروها في ذلك الباب بل في غيره من الكليات أو باب آخر، والدواء إذا استعمل مع عدم استيفاء شروط استعماله يكون مضرا ضررا عظيما حتى ربما جر إلى القتل، ولا يغرن الإنسان أنه ربما هجم على استعمال شيء ولم يضره لأن ذلك كمن رأى مسبعة فخاطر ومرَّ فيها مرة فلم يتعرض له شيء من سباعها لأمر عرض لهم فاغتر ومر فيها مرة ثانية فرأوه فافترسوه لعدم عروض تلك العوارض التي عرضت لها أولا، والحاصل أن المغتر ليس بمحمود وإن سلم اهـ. (الفتاوى الحديثية: 21).





وقال العطار على «المطلع»: قال الرازي في شرح المطالع: الفرق بين التجربة والحدس أنَّ التجربة تتوقف على فعلٍ يفعله الإنسانُ حتى يحصل المطلوبُ بسببه، فإنَّ الإنسانَ [ما] لم يُجَرِّبِ الدواءَ بتناوله وإعطائه غيرَه مرةً بعد أخرى، لا يحكم عليه بالإسهال أو عدمه، بخلاف الحدس فإنه لا يتوقف على ذلك، وهو قريبٌ مما ذكره الشارح، وفي شرح الشمسية للسعد أن الحدسيات كالتجريبات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي، إلا أنَّ السبب في المجربات معلومُ السببية غيرُ معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلومٌ بالوجهين اهـ، وهو فرقٌ حسن اهـ.

ثم **المجربات هي العاديات،** لأن الحكم العادي حدُّه: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة التكرُّرِ بينهما على الحس، كإثبات أنَّ النار محرقة وأنَّ الطعام يشبع، ولهذا قال الغزالي في التجريبات: وقد يُعبَّر عنها باطراد العادات اهـ.

قال الزركشي: اعلم أن مادة العادة تقتضي تكرُّرَ الشيء وعَوْدَه تكرُّرًا كثيرا يَخْرُجُ عن كونه وقع بطريق الاتفاق، وإلى هذا أشار القاضي أبو بكر الأصولي وغيرُه، وقالوا: الإنسان إذا تعسر فأخذ السقمونيا فأسهلته، ثم أخذه مرةً أخرى وهكذا، وقع العلمُ عنده بأنه متى شَرِبَها أسهلته، وهي عندهم تفيدُ العلمَ الضروري اهـ.



ثم كونها عاديات لا يوجبُ العقلُ نسبتَها، لا ينافي القطعَ بها، قال في «الكليات»: لا يلزم من الاحتمال العقلي امتناعُ القطع العادي اهـ.

وقال ابن تيمية: إن المجربات كلَّها عاديات، فكونُها عادياتٍ لا ينافي كونَها يقينيات اهـ.

وقال السعد: الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلومَ العادية الضروريةَ القطعية اهـ.

وقال ابن السبكي: التجويزات العقلية لا تقدح في العلوم العادية، وجوازُ تغيُّرِها بسبب الكرامة تجويزٌ عقلي، فلا يقدح فيها اهـ.





وقال القرافي: الاحتمالات العقلية لا تخل بالعلوم العادية، والعلوم العادية يقينٌ مقطوعٌ بها، وكذلك العلومُ الحاصلة بقرائن الأحوالِ قطعيةٌ ضرورية، ولا يخل بها الاحتمالاتُ العقلية اهـ.

ولهذا لَمَّا قرر الرازي في «المحصول» أن العلم اليقيني (إن قارنه احتمالُ النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما)، قال القرافي في شرحه: قوله: (احتمال النقيض على البعد يخل بالعلم) قلنا: هذا ليس على إطلاقه، بل الاحتمال العقلي يخل بالعلوم العقلية، ولا يخل بالعلوم العادية، فإنا نقطع بأن دجلة لم تنقلب زيتا، وأن أُحُدا لم ينقلب ذهبا، ومع ذلك فنحن نجوِّز ذلك عليهم عقلا، وإنما يخل بالعلوم العادية الاحتمالُ العادي، لا الاحتمال العقلي، كما أنَّ زيدا يحتمل عادة أن يعيش مائة وعشرين سنة، فلا جرم لا نجزم بموته قبل ذلك اهـ.



وقد وقعت الإشارة إلى هذا البحث في كلام ابن الوزير اليمني عند تقريره لرجحان حَمْلِ ما صح عن النبي ﷺ مِن نحو تسبيح الحصى وحنين الجذع وشكوى الجمل على الحقيقة، حيث قال: قالوا: العلمُ بعدم حياة الجمادات ضروريٌّ، قلنا: مسلَّم، وهو غيرُ محل النزاع، فإنا نعلم الآنَ أنها جماد، وإنما النزاعُ في أنَّ العقلَ هل له طريقٌ إلى القطع بأنَّ الله تعالى لا يَدْخُلُ في مقدوره حياتُها في بعض الأوقات متى شاء وهي على صفتها، أو صدور بعض خصائص الأحياء عنها وهي جماد[1]، وهذا لا يناقض

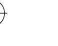
(1) قلت: لهذا جعل القرافي دلالة اللفظ على حياة لافظه عادية، لا عقلية كما هو مشهور في أمثلة المناطقة، فقد قال في «شرح التنقيح»: اللفظ المهمل إذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع اهـ.

وقال الحافظ في «الفتح» فيما روي مرفوعا (تحاجَّتِ الجنةُ والنار) الحديث: قال صاحب «المفهم»: يجوز أن يخلق الله ذلك القولَ فيما شاء من أجزاء الجنة والنار، لأنه لا يشترط عقلًا في الأصوات أن يكون محلُّها حيًّا على الراجح اهـ.

وقال الطوفي في «الانتصارات الإسلامية»: ونحن عندنا أن الكلام والإدراكات ليس من شرطها الأدوات، بل يجوز أن يخلقها الله -تعالى- في الجمادات كما قال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ اهـ.








عِلْمَنا بأنها الآن جماد، ودليلُ عدم التناقض في ذلك أنَّ الجميع يُقر أن الله تعالى قادرٌ على إعدام الأجساد أو تحويل الحجارة ذهبا وفضة ودرا وياقوتا إلى القرسة[1] العليا المدركة بالبصر، ومع علمنا بقدرته تعالى على ذلك فإنه إذا دخل بمنزله أو غمض عينه يعلم أن الدنيا باقية على حالها وأن الله لم يُعْدِمْها ولا حَوَّلَ ذاتها، فمتعلَّق العلم ما هي عليه الآن، ومتعلَّق التجويزِ القدرةُ، فكذلك مسألتُنا اهـ[2].

وقال ابن تيمية: ليس كلُّ ما أمكن في العقل وقوعُه، وكان الله قادرا عليه، يُشَكُّ في وقوعه، بل نحن نعلم بالضرورة أن البحار لم تقلب دما، وأن الجبال لم تنقلب يواقيت وأمثال ذلك من المعادن، وإن لم يُسنَد ذلك إلى دليلٍ معيَّن، وإنْ كنا عالمين بأن الله تعالى قادرٌ على قلب ذلك، لكن العلم بالوقوع وعدمه شيءٌ، والعلم بإمكان ذلك مِن قدرة الله سبحانه شيءٌ اهـ.



من قال الحدسيات والتجريبات شيء واحد

قال ابن تيمية: وهذا النوعُ قد يسميه بعضُ الناس كلَّه تَجْرِبِيَّات[3]، وبعضُهم يجعله نوعين: تجربيات، وحدسيات، فإن كان الحسُّ المقرون بالعقل مِن فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سماه تَجْرِبِيًّا، وإن كان خارجا عن قدرته، كتَغَيُّرِ أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سماه حدسيا، والأول أشبهُ باللغة، فإنَّ العرب تقول: رجل مجرَّب، بالفتح، لمن جربته الأمور وأحكمته، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره.

---

(1) قال مصححه: القرسة هكذا في ثلاث نسخ خطية، ولم أجدها في القاموس فلتراجع اهـ.

(2) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص173).

(3) الغزالي في «المعيار» قال: ومن قبيل المجربات الحدسيات اهـ، والساوي في «البصائر» قال: ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات اهـ، ورأيت مثله في «شرح الوريقات» لابن النفيس.





وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبُّره، كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثِّر المعين دائما، فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسبة إلى الدوران مع السَّبْرِ والتقسيم، فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي المزاحِم، وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافتُه إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما، وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علةً للحكم مِن دورانٍ ومناسبة وغيرِ ذلك، إنما يفيد المقصودَ مع نفي المزاحم، وذلك يُعلم بالسبر والتقسيم، فإن كان نفي المزاحم ظنيا كان اعتقادُ العلية ظنيا، وإن كان قطعيا كان الاعتقاد قطعيا إذا كان قاطعا بأن الحكم لا بد له من علة وقاطعا بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصفُ الفلاني.

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها، هي من هذا الباب، وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة من هذا الباب... وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوِه يشبع وشرب الماء ونحوه يروي ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد ونحو ذلك.

فالمقصودُ أنَّ لفظَ التجربةِ يُستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل، وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت، فهذا أمر يشترك في العلم به جميعُ الناس لِمَا قد اعتادوه وجربوه.

ثم يعلم من يُثبت الأسباب أن سبب ذلك: أن شبيهَ الشيء منجذِبٌ إليه، وضده هارب منه، فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها، فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه، ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة، وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف







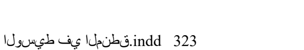


بسبب هضم الحرارة للطعام، وإذا كان الصيف سخن الهواء فسخنت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان، وتبرد الينابيع ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام، فهذه القضايا ونحوُها مجربات عاديات، وإن كان كثيرٌ منها يقع بغير فعل بني آدم.

وكذلك ما عُلِمَ مِن سنة الله تعالى مِن نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد عُلم ويحصل به الاعتبارُ وإن لم يكن ذلك مما يَقدر عليه المجرب نفسُه، وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجربي وإن لم يكن له قدرةٌ على فعل الغير.

وأيضا فالسبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرُّرُ اقتران أحد الأمرين بالآخر إما مطلقا وإما مع الشعور بالمناسب، وهذا القدرُ يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله، فكونُه بفعله وصفٌ عديمُ التأثير في اقتضاء العلم، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعا غيرَ النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضي للعلم إلا لبيان شمول المجربات لهذين الصنفين، كما يقال في الحسيات: إنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك، مع أنَّ الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه أنواعُ العلوم أعظمَ مما تختلف في هذا، فإنَّ البصر يرى من غير مباشرة المرئي، والذوق والشم واللمس لا يحصل له الإحساس إلا بمباشرة المحسوس، والسمع وإن كان يحس الأصوات فالمقصودُ الأعظم به معرفةُ الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم، وهذا سببُ تفضيلِ طائفةٍ من الناس للسمع على البصر، كما ذهب إليه ابنُ قتيبة وغيرُه، وقال الأكثرون: البصر أفضل من السمع، والتحقيقُ أنَّ إدراكَ البصر أكمل كما قاله الأكثرون كما قال النبي ﷺ: «ليس المخبَرَ كالمعاينِ»[1]، لكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثرُ مما يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل،

(1) روى أحمد والبزار والحاكم وابن حبان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الخَبَرُ كالمعايَنة». وصححه الألباني.








وهاتان الحاستان هما الأصلُ في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم، ولهذا يقرن الله بينهما وبين الفؤاد في مواضع اهـ.

المشاهدات كلها جزئية

عرفت أن المجربات هي القضايا التي يحكم بها العقلُ لإحساساتٍ كثيرة متكرِّرة مع توسُّطِ قياسٍ عقلي، فالعقلُ لا يستنِد فيها إلى الحس محضًا بل بمعونة مادةٍ عقلية لا بد منها، وهي القياسُ المشار إليه، وذلك لإنتاج الكلية، وإلا فالحسُّ وحدَه لا ينتج الكلية، لأنه لا يكون إلا جزئيا، ولهذا قرر العلماءُ أنَّ المشاهداتِ كلَّها جزئيات، فإنَّ الحس الباطني مثلا لا يفيد إلا أن هذا الجوعَ مؤلم، وأما الحكمُ على كلِّ جوعٍ أنه مؤلم فعقليٌّ استفاده العقلُ من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته، وكذا الحس الظاهر كاللمس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم على كل نار بأنها حارة فحكم عقليٌّ مركب من الحس والعقل، لا حسي مجرَّد.

قال ابن تيمية: القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لم ندرك بالحس إلا إحراقَ هذه النار وهذه النار، لم ندرك أنَّ كلَّ نارٍ محرقة اهـ.

قال: وكذلك المجربات، فعامةُ الناس قد جربوا أنَّ شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم، والعلمُ بهذه القضية الكلية تجربي، فإنَّ الحسَّ إنما يدرك ريا معينا وموتَ شخصٍ معين وألمَ شخصٍ معين، أما كونُ كلِّ مَن فُعِل به ذلك يحصُل له مثلُ ذلك، فهذه القضيةُ الكلية لا تُعلَم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل اهـ.

وقال أيضا: الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيءٌ كلي، فالقضاءُ الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركَّبٌ من الحس والعقل، وهو التجربيات، كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يُعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرضة وزوال ذلك بالأسباب المعروفة، وكل هذا من





القضايا التجريبية، فالحسُّ به يُعرف الأمورُ المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقلُ أنَّ هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كليا أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني[1] اهـ.

وقال القرافي: إن الحواس لا تدرك إلا جزئيا لا كليا، فلا تشم إلا مسكا خاصا ولا تذوق إلا طعما خاصا، أما كلُّ حُلْوٍ فلا سبيلَ إلى إدراك الحسِّ له، ولا يُدرِك الكليةَ إلا العقلُ، ومدركات العقل إما كليٌّ أو كلياتٌ، فالكلي نحو: مطلق الحيوان، والكلية نحو: كل حيوان حساس، وهذا لا سبيلَ للحس عليه اهـ.

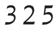
5 - **المتواترات**: وهي ما يَحْكُمُ فيه العقلُ بواسطة السماع عن جمعٍ كثيرٍ تُحِيلُ العادةُ توافُقَهم على الكذب أو وقوعَ الغلط منهم اتفاقا مِن غير قصد، كقولنا: «مكة موجودة».

ثم لا يُشترط في الجمع عددٌ معيَّن على الأصح، بل المدارُ على حصول اليقين بالحكم وزوال الاحتمال.

قال ابن قاضي الجبل: فإن قيل: كيف نعلم العلمَ بالتواتر مع الجهل بأقل عدده؟ قلنا: كما يعلم أن الخبز مشبع، والماء مرو، وإن جهلنا عدده اهـ.

ويشترط للتواتر أن تكون الكثرةُ المعتبَرة متحقِّقَةً من ابتداء الخبر إلى نهايته، فتكون في طَرَفَيْهِ وما بينهما، ولهذا قال بعضهم في تعريف المتواتر: ما تُعلم صحتُه بالضرورة لكثرة رواته في الطرفين والوسط اهـ، والطرفان هما الطبقة الأولى والطبقة الأخيرة، والوسط هو ما بينهما، فلو تخلَّف شرطُ الكثرة في طبقةٍ من الطبقات بأن كانت الواسطة فيها واحدا أو جمعا تجيزُ العادةُ توافقَهم على الكذب، انتفى وصفُ التواتر.

(1) وقال أيضا: التجربة إنما تقع على أمور معينة محسوسة، وإنما يحكم العقلُ على النظائر بالتشبيه، وهو قياسُ التمثيل اهـ.









كما اتفق أنَّ سائلا سأل مولى أبي عوانة بمِنًى، فلم يُعْطِه شيئا، فلما ولَّى لَحِقَهُ أبو عوانة فأعطاه دينارا، فقال له السائل: والله لأنفعنك بها يا أبا عوانة. فلما أصبحوا وأرادوا الدفعَ من المزدلفة، وَقَف ذلك السائلُ على طريق الناس وجعل ينادي إذا رأى رفقة من أهل العراق: يا أيها الناس، اشكروا يزيد بن عطاء الليثي، يعني مولى أبي عوانة، فإنه تقرب إلى الله عز وجل اليومَ بأبي عوانة فأعتقه، فجعل الناسُ يمرون فوجا فوجا إلى يزيد، يشكرون له ذلك وهو ينكره، فلما كَثُرَ هذا الصنيعُ منهم قال: ومَن يقدر على رَدِّ هؤلاء كلِّهم؟! اذهب فأنت حر.

فالخلل حصل هنا في ابتداء الخبر، فإن تلك الكثرة التي ما وجد يزيد بُدًّا من موافقتها ومسايرتها أصلُها ومرجعُها فردٌ واحد.

ومِن هذا ما أطبق عليه عامة النصارى مِن صَلْبِ المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، فإن دعوى التواتر فيه ممنوعة، لأنَّ شرطَ الكثرة المعتبرة منتفٍ في أوله أيضا.



قال ابن تيمية: وقصة الصلب مما وقع فيها الاشتباه، وقد قام الدليلُ على أنَّ المصلوبَ لم يكن هو المسيح -عليه السلام-، بل شبهه، وهم ظنوا أنه المسيح، والحواريون لم يَرَ أحدٌ منهم المسيحَ مصلوبا، بل أخبرهم بصلبه بعضُ مَن شَهِد ذلك من اليهود. فبعض الناسُ يقولون: إن أولئك تعمدوا الكذب، وأكثرُ الناس يقول: اشتبه عليهم، ولهذا كان جمهورُ المسلمين يقولون في قوله: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ عن أولئك، ومن قال بالأول جعل الضميرَ في ﴿شُبِّهَ لَهُمْ﴾ عن السامعين لخبر أولئك اهـ.

وقال أيضا: فإن الأناجيل التي بأيدي أهل الكتاب فيها ذِكْرُ صلب المسيح، وعندهم أنها مأخوذةٌ عن الأربعة: مرقس ولوقا ويوحنا ومتى، ولم يكن في الأربعة مَن شَهِدَ صَلْبَ المسيح، ولا من الحواريين، بل ولا في أتباعه من شهد صلبَه، وإنما الذين شهدوا الصلبَ طائفةٌ من اليهود، فمِن الناس من يقول: إنهم علموا أن المصلوبَ غيرُه وتعمدوا الكذب في أنهم صلبوه، وشبه صلبه على من أخبروهم،




وهذا قولُ طائفةٍ من أهل الكلام المعتزلة وغيرهم، وهو قولُ ابن حزم وغيرِه، ومنهم من يقول: بل اشتبه على الذين صلبوه، وهذا قولُ أكثر الناس، والأولون يقولون: إن قوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾، أي: شبه للناس الذين أخبرهم أولئك بصلبه، والجمهور يقولون: بل شبه للذين يقولون صلبوه، كما قد ذكرت القصة في غير هذا الموضع اهـ.

وقال أيضا: قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾﴾، فذم الله اليهودَ بأشياء منها: قولُهم على مريم بهتانا عظيما، حيث زعموا أنها بغي، ومنها: قولهم: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾، قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾، وأضاف هذا القولَ إليهم وذمهم عليه، ولم يذكر النصارى، لأن الذين تولوا صلبَ المصلوب المشبه به هم اليهود، ولم يكن أحدٌ من النصارى شاهِدًا هذا معهم، بل كان الحواريون خائفين غائبين، فلم يشهد أحدٌ منهم الصلب، وإنما شهده اليهودُ وهم الذين أخبروا الناسَ أنهم صلبوا المسيح، والذين نقلوا أنَّ المسيح صُلِب من النصارى وغيرهم، إنما نقلوه عن أولئك اليهود، وهم شُرَطٌ من أعوان الظلمة، لم يكونوا خَلْقًا كثيرا يمتنع تواطؤُهم على الكذب اهـ.







مفاد الخبر المتواتر

قال الحافظ ابن حجر: المعتمد أن الخبر المتواتر يفيد العلمَ الضروري، وهو الذي يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكنه دفعه.

وقيل: لا يفيد العلم إلا نظريا، وليس بشيء، لأن العلم بالتواتر حاصلٌ لمن ليس له أهلية النظر كالعامي، إذ النظر: ترتيبُ أمورٍ معلومة أو مظنونة يُتوصل بها إلى علومٍ أو ظنون، وليس في العامي أهلية ذلك، فلو كان نظريا، لَمَا حصل لهم.

ولاح بهذا التقرير الفرقُ بين العلم الضروري والعلم النظري، إذ الضروري يفيد العلمَ بلا استدلال، والنظري يفيده لكن مع الاستدلال على الإفادة، وأن الضروري يحصل لكل سامع، والنظري لا يحصل إلا لمن فيه أهلية النظر اهـ.

وقال ابن القيم: حكم السمع قد يكون كاذبا، وقد يكون صادقا، ضرورة ونظرا، وقد يكون ظنيا، فإذا قارنه العقل كان حكمه علما ضروريا أو نظريا، كالعلم بمجرد الأخبار المتواترة، فإنه حصل بواسطة السمع والعقل، فإنَّ السمع أدَّى إلى العقل ما سمعه من ذلك، والعقلُ حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤُهم على الكذب، فأفاده علما ضروريا أو نظريا على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به، والنزاعُ في كونه ضروريا أو نظريا لفظيٌّ لا فائدة فيه اهـ.



التواتر لفظي ومعنوي

قال القرطبي في «الإعلام»: ينبغي أن تعلم أن المتواتر ضربان:

ضربٌ يتواتر لفظُه ومعناه، وذلك مثلُ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾، فإن هذا اللفظ نعلم قطعا ويقينا أن نبينا محمدا ﷺ قاله كما تلوناه من غير زيادةٍ ولا نقصان، إذ قد نقله عنه الجمُّ الغفير عن الجم الغفير، فلا يتطرق إليه وجهٌ من وجوه الشك، فلا يقدر أحد أن يتشكك في لفظه ولا في معناه... فهذا هو الضرب الأول.




وأما الضرب الآخر، وهو متواترٌ معناه دون لفظه، فيحصل العلمُ أيضا بذلك المعنى، وذلك مثل أن تتوارد رواياتٌ كثيرة من أخبار الآحاد الصحاح على معنًى واحد بألفاظٍ متغايرة وحكايات مختلفة، مثال ذلك: أنا نجد من أنفسنا علما قطعيا بشجاعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإذا نظرنا في الخبر الذي حصل لنا العلم بشجاعته لم نجده خبرا واحدا متواترا، وإنما وجدناه جملةَ أخبار آحاد تواردت على معنًى واحد، وهو الشجاعة، فتسمع عنه يوما أنه فعل يومَ خيبر كذا، وفعل يوم حنين كذا، ويوم صِفِّين كذا، ويوم الجمل كذا، فلا تزال أخبارُ الآحاد تكثر حتى يضطر السامع إلى العلم بمخبرها ولا يقدر على تشكيك نفسِه في شيءٍ منها، وهذا مسلَكٌ في تحصيل العلم إذا تفقده العاقلُ المُنْصِفُ من نفسه وجده مفيدا للعلم ومحصلا له ضرورة، ومن أنكر حصولَ العلم منه كان منكرا لما هو ضروري اهـ.

وحاصلُ هذا الضرب الثاني: أن يكون إخبارُ المخبرين فيه عن عدة قضايا جزئيةٍ مختلفة، لكن كل واحد منها يشتمل على معنى كلي مشترَكٍ بينها، فبذلك يحصل العلم بالقدر المشترك، ويسمى المتواتر من جهة المعنى وتواترا معنويا، وقد يسمى تواترا مركبا، أعني من مجموع قضايا، في مقابل التواتر المنفرد وهو الضرب الأول.




وسماه الكشميري في «فيض الباري»: تواتُرَ القدر المشترك، قال: كتواتر المعجزات، فإنَّ مفرداتها وإن كانت آحادا، لكن القدر المشترك متواترٌ قطعا، كسخاء حاتم، فإن أخباره وإن كانت آحادا، إلا أن سخاءه معلومٌ متواتر اهـ.

ولهذا قال الخطابي في «الغنية»: فإن قيل: إن دلائل النبوة ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم ما عدا القرآن إنما نُقلت إلينا من طريق الآحاد على من كان في الزمان المتأخر لجواز وقوع الغلط فيها واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها.

قيل: هذه الأخبارُ وإن كان شروط التواتر في آحادها معدومة، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ومتعلقة به جنسا، لأن بعضها يوافق بعضا ويجانسه، إذ كلُّ ذلك واقعٌ تحت الإعجاز والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى العادات، ومثال




ذلك أن يروي قومٌ أن حاتم الطائي وهب لرجل مائة من الإبل، ويروي آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفا من الغنم، وآخرون أنه وهب لآخر عشرة أرؤس من الخيل والرقيق، وما يشبه ذلك، حتى يكثر عددُ ما يروى منه، فهو وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها نوعا نوعا فقد ثبت التواتر في جنسها، فقد حصل من جملتها العلمُ الصحيح بأن حاتما سخي، كذلك هذه الأمورُ، فإن لم تثبت أفرادُ أعيانها تواترا فقد ثبتت برواية الجم الغفير الذي لا يحصى عددهم ولا يتوهم التواطؤ في الكذب عليهم أنه جاء بمعنًى مُعجز للبشر خارجٍ عما في قدرتهم، فصح بذلك أمرُ نبوته، وبالله التوفيق اهـ.

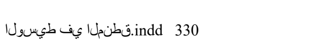
قلت: على أن تصحيح أمر النبوة لا ينحصر في هذا الطريق بل يحصل من طرق أخرى.

قال الجلال الدواني في «شرح العقائد العضدية»: وسيرته المطهرة، وأحواله عليه الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها، وخُلُقُه العظيم، وبيانُه للمعارف الإلهية والدقائقِ الحكمية التي يعجز عنها أفاضلُ الحكماء، مع أنه نشأ بين قومٍ غلبت فيهم الجهالة، ولم يُمارِسِ الخطَّ والتعليم والتأدب، إلى غير ذلك من شمائله الكريمة، التي تبهر الألباب، هي أقوى دليلٍ على نبوته ﷺ اهـ.

وقال السعد التفتازاني في «شرح العقائد النسفية»: وقد يستدل أربابُ البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة، وحال الدعوة، وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث تُحجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا، ولا إلى القدح فيه سببا، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه، ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنةً، ثم يُظهر دينَه على سائر الأديان وينصره على أعدائه، ويحيي آثارَه بعد موته إلى يوم القيامة.





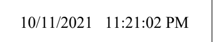



وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمرَ العظيم بين أظهُرِ قومٍ لا كتابَ لهم، ولا حكمة معهم، وبيَّن لهم الكتابَ والحكمة، وعلَّمهم الأحكامَ والشرائع، وأتمَّ مكارمَ الأخلاق، وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كلِّه كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك اهـ.

ولهذا لما قال شمس الدين الأصفهاني في «عقيدته»: (والدليلُ على نبوة الأنبياء المعجزاتُ)، قال ابن تيمية في «شرحها»: لا ريب أن المعجزات دليلٌ صحيحٌ لتقرير نبوة الأنبياء، لكن كثيرٍ مِن هؤلاء، كلُّ مَن بنى إيمانَه عليها، يظن أنا لا نعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات. قال: وليس الأمر كذلك، بل معرفتها بغير المعجزات ممكنة، فإنَّ المقصودَ إنما هو معرفةُ صِدْقِ مُدعي النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال: إني رسولُ الله، فهذا الكلامُ إما أن يكون صِدْقا وإما أن يكون كذبا، وإن شئت قلت: هذا خبرٌ، فإما أن يكون مطابقا للمخبَرِ وإما أن يكون مخالفا له الخ ما ذكره من تحقيقٍ متين فيه بسطٌ وطول، فارجع إليه في محله المذكور.



وقد قال في «الجواب الصحيح»: وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أنَّ النبوة تُعلم بطرق كثيرة، وذكرنا طرقا متعددة في معرفة النبي الصادق والمتنبي الكذاب، غير طريق المعجزات، فإنَّ الناس كلما قويت حاجتُهم إلى معرفة الشيء، يَسَّرَ اللهُ أسبابَه، كما يتيسر ما كانت حاجتُهم إليه في أبدانهم أشد، فلما كانت حاجتهم إلى النَّفَس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر، وكذلك لَمَّا كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته ودلائل ربوبيته وقدرته وعلمه ومشيئته وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله -سبحانه- من دلائل صدقهم وشواهد نبوتهم وحسن حال مَن اتبعهم وسعادته ونجاته، وبيان ما يحصل له من







العلم النافع والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم وشقاوته وجهله وظلمه - ما يظهر لمن تدبر ذلك، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ اهـ.

(فائدة): في «خلاصة الخلاصة»: أقل عدد يورث العلم غيرُ معلوم على الأصح، لكنا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله. ثم قال: أقول: وظني أنه يختلف بحسب المخبِر والمخبَر له، بل المخبَر عنه، ولا يُشترط فيه الكثرة، إذ يجوز أن يحصل مِن خبر واحدٍ علمٌ يقيني[1] كما في إخبار النبي ﷺ عن الله تعالى كالقرآن، بل إخبارِ شيخٍ عما رواه أو يراه لمريده، ما لا يَحْصُلُ مِن خبر عشرة آلاف، كما إذا أخبروا عن الله تعالى من غير وساطة نبي بالوحي أو ولي بالإلهام. ولذا عَرَّفه المحققون بـ «ما روي عمن يمتنع في العادة كذبُه سواء كان واحدًا أو أكثر»، ويؤيد ذلك ما روي في الأصل عن البزدوي أنه جعل كالمتواتر ما كان مرويا عن آحاد الصحابة ثم انتشر، فنَقَلَه قومٌ لا يُتصور اتفاقُهم على الكذب، وقال: هو حجة من حجج الله تعالى، حتى قال الجَصَّاص: إنه أحد قسمي المتواتر، ويمتاز عنه بأنه يوجب علمَ يقين، وهذا علمُ طمأنينة[2]. ولا يخفى أنه يمكن أن يحصل منه اليقينُ أيضا، والله أعلم اهـ.

وقال ابن تيمية: المقصودُ من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمي متواترا إلا ما رواه عددٌ كثيرٌ يكون العلمُ حاصلا بكثرة عددهم فقط، ويقولون: إنَّ كلَّ عددٍ أفاد العلمَ في قضيةٍ أفاد مثلُ ذلك العددِ العلمَ في كل قضية، وهذا قولٌ ضعيف، والصحيحُ ما عليه الأكثرون: أنَّ العلمَ يحصل بكثرةِ المخبِرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم

(1) قال ابن النفيس: وقد تحتف القرائنُ بخبر واحد فيفيد الجزم، كما إذا كنا نعلم أن شخصا قد أدنفه المرض، ثم رأينا بعد ذلك ولده مشقوقَ الجيب، مرسل الشعر، مناديا بالويل والجزع، والعويلُ يُسمع من داره، فإنا نجزم حينئذ بصدق المخبِر عن موته اهـ. (شرح الوريقات: 253).

(2) علم اليقين: ما ينفي مطلقَ الاحتمال، كالنص والمتواتر، وعلم الطمأنينة: ما ينفي الاحتمالَ الناشئ عن دليل، كالظاهر وخبر الواحد الصحيح.




لِدِينهم[1] وضبطهم، وقد يحصل بقرائنَ تحتف بالخبر يحصل العلمُ بمجموع ذلك[2]،

---

(1) قال السخاوي: الصفات العلية في الرواة تقوم مقامَ العدد أو تزيد عليه اهـ.

(2) قال ابن تيمية: وقد يُعلم صدقُ الخبر الواحد بأنواعِ من الدلائل تدل على صدقه، ويعلم صدق خبر الواحد بقرائنَ تقترن بخبره يُعلم بها صدقه، وتلكَ الدلائلُ والقرائن قد تكون صفات في المخبر، مِن علمه، ودينه، وتحرِّيه الصدق، بحيث يُعلم قطعا أنه لا يتعمد الكذب، كما يَعلم علماءُ أهل الحديث قطعا أن ابن عمر، وعائشة، وأبا سعيد، وجابر بن عبد الله، وأمثالهم، لم يكونوا يتعمدون الكذب على رسول الله ﷺ، فضلا عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وأمثالهم، بل يعلمون علما يقينيا أن الثوري، ومالكا، وشعبة، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، والبخاري، وأبا زرعة، وأبا داود، وأمثالهم، لا يتعمدون الكذب في الحديث. وقد تكون الدلائلُ صفات في المخبر به مختصة بذلك الخبر أو بنوعه يُعلم بها أن ذلك المخبر لا يكذب مثل ذلك الخبر، كحاجب الأمير إذا قال بحضرته لعسكره: إن الأمير قد أذن لكم في الانصراف، أو أمركم أن تركبوا غدا، أو أَمَّر عليكم فلانا، ونحو ذلك، فإنهم يعلمون أنه لا يتعمد الكذب في مثل هذا وإن لم يكن بحضرته، فكيف إذا كان بحضرته، وإن كانوا قد يُكذبونه في غير هذا. وقد تكون الدلائلُ سماعَ من شاركه في العلم بذلك الخبر، وإقرارَه عليه، فإن العادة كما قد تمنع التواطؤ على الكذب، فإنها قد تمنع التواطؤ على الكتمان وإقرار الكذب والسكوت عن إنكاره، فما توافرت الهمم والدواعي على ذكره والخبر به، يمتنع أن يتواطأ أهل التواتر على كتمانه، كما يمتنع في العادة أن تَحْدُثَ حادثةٌ عظيمة تتوفر الهمم والدواعي على نقلها في الحج أو الجامع أو العسكر، وحيث توجب العادة نقلَ الحاضرين لما عاينوه، ثم لا ينقل ذلك أحد، وإقرار الكذب والسكوت على رده أعظمُ امتناعا في العادة من الكتمان، فإن الإنسان في العادة قد تدعوه نفسُه إلى أن يسكت على ما رآه وسمعه فلا يخبر به، ولا تدعوه نفسه إلى أن يكذب عليه، ويخبر عنه بما يعلم أنه كذب عليه فيقره ولا ينكره، إذ كانت عادة الناس إلى تكذيب مثل هذا أبلغ من عادتهم بالإخبار به، وكذلك إذا كذب في قصة، وبلغ ذلك مَن شاهدها، فتوفر الهمم على تكذيب هذا أعظمُ من توفرها على إخبارهم بما وقع ابتداء، فإذا كانت من القضايا التي يمتنع السكوتُ عن إظهارها، فالسكوت عن تكذيب الكاذب فيها أشد امتناعا. وقد تكون الدلائل صفات فيه تقترن بخبره، فإن الإنسان قد يُرى حمرة وجهه فيميز بين حمرته من الخجل والحياء وبين حمرته من الحمى وزيادة الدم، وبين حمرته من الحمام، وبين حمرته من الغضب، وكذلك يميز بين صفرته من الفزع والوجل، وبين صفرته من الحزن والخوف، وبين صفرته من المرض، فكما أنَّ سَحْنَتَه ووجهَه يعرف بها أحوالُ بدنه الطبيعية من أمراضه المختلفة، حتى إن الأطباء الحذاق يعلمون حال المريض من سحنته فلا يحتاجون مع ذلك إلى نبض وقارورة، فكذلك تعرف أحوالُه النفسانية هل هو فرح مسرور أو محزون مكروب؟ ويعلم هل هو محب صديق مريد للخير أو هو مبغض عدو مريد للشر؟ كما قيل:

تحدثني العينان ما القلب كاتم. ..

والعين تعرف مِن عَينَي مُحَدِّثِها. .. إن كان من حزبها أو من أعاديها








وقد يحصل العلمُ بطائفةٍ دون طائفة[1]. وأيضا فالخبُر الذي تلقاه الأئمةُ بالقبول تصديقًا له أو عملا بموجبه يفيد العلمَ عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى المتواتر، لكن من الناس من يسميه المشهورَ والمستفيض، ويقسمون الخبر إلى متواتر ومشهور وخبر واحد.

وإذا كان كذلك فأكثرُ متون الصحيحين معلومةٌ متيقنة، تلقاها أهل العلم بالحديث بالقبول والتصديق وأجمعوا على صحتها، وإجماعُهم معصوم من الخطأ كما أن إجماع الفقهاء على الأحكام معصوم من الخطأ، ولو أجمع الفقهاء على حكمٍ كان إجماعُهم حجة وإن كان مستنَدُ أحدهم خبرَ واحد أو قياسا أو عموما، فكذلك أهلُ العلم بالحديث إذا أجمعوا على صحة خبر أفاد العلمَ وإن كان الواحدُ منهم يجوز عليه الخطأ، لكن إجماعهم معصوم عن الخطأ. ثم هذه الأحاديثُ التي أجمعوا على صحتها قد تتواتر وتستفيض عند بعضهم دون بعض، وقد يحصل العلم بصدقها لبعضهم لعلمه بصفات المخبرين وما اقترن بالخبر من القرائن التي تفيد العلم كمن سمع خبرا من الصِّدِّيق أو الفاروق يرويه بين المهاجرين والأنصار وقد كانوا شَهِدوا منه ما شهد وهم مصدِّقون له في ذلك وهم مقرون له على ذلك، وقوله -ﷺ-: «إنما الأعمال بالنيات» هو مما تلقاه أهلُ العلم بالقبول والتصديق، وليس هو في أصله متواترا، بل



وكما قيل:

ولا خير في الشحناء والنظر الشزر

ثم إذا تكلم مع ذلك دل كلامُه على أبلغ مما يدل عليه سيما وجهه، كما قال تعالى عن المنافقين: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾، فأخبر أنه لا بد أن يعرف المنافقين في لحن القول، وأن معرفتهم بالسيما معلقة بالمشيئة، والمنافق الكاذب يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فبين أنه في لحن قوله يعلم أنه كاذب، وقال في حق المؤمنين: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾، وقال في حق الكافر: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾، أي: له زنمة من الشر، أي: علامة يعرف بها، وقد روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه: «ما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على صفحات وجهه، وفلتات لسانه» اهـ.

(1) ككون هذه الطائفة مثلا تبعد العادة -لجلالتهم- تواطؤ ثلاثة منهم على كذب أو غلط، وكون غيرها لانحطاط أهلها عن هؤلاء لا يحصل ذلك إلا بعشرة مثلا، وغيرها لعدم اتصاف أهلها بالعدالة ومعرفتهم بالفسق ونحوه لا يحصل إلا بمزيد كثير من العدد. (انظر: فتح المغيث 4/ 22).




هو من غرائب الصحيح، لكن لما تلقوه بالقبول والتصديق صار مقطوعا بصحته، وفي السنن أحاديثُ تلقوها بالقبول والتصديق كقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»، فإن هذا مما تلقته الأمةُ بالقبول والعمل بموجبه وهو في السنن ليس في الصحيح.

وأما عددُ ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددا محصورا، ثم يفرق هؤلاء فقيل: أكثر من أربعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل: ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل: غير ذلك، وكلُّ هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى، والصحيح الذي عليه الجمهور: أنَّ التواتر ليس له عددٌ محصور، والعلم الحاصل بخبرٍ من الأخبار يحصل في القلب ضرورةً كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب، وليس لما يُشبع كلَّ واحد ويرويه قدرٌ معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته كاللحم وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك. كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفارا، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كلٍّ من المخبرين أخبر بمثلِ ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ وأنه يمتنع في العادة الاتفاقُ في مثل ذلك، مثل من يروي حديثا طويلا فيه فصولٌ، ويرويه آخر لم يَلْقَه، وتارة يحصل العلمُ بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن له مثل ذلك. وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روي بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم، فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وإذا عُرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسبابٌ غير مجرد العدد، عُلِم أنَّ مَن قيد العلمَ بعددٍ معين وسَوَّى بين جميع الأخبار في ذلك، فقد غَلِطَ غلطا عظيما.





ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو ووجوب الشُّفْعة وحمل العاقلة العقلَ ورجمِ الزاني المحصَن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك، وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلمُ به وجب عليه التصديقُ به والعملُ بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يُسَلِّمَ ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكامَ المجمَعَ عليها إلى مَن أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعُها بأن يسلم غيرُ العالم للعالم، إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن من لا يعرف أدلةَ الأحكام لا يُعتد بقوله، فمن لا يعرف طرقَ العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كلِّ مَن ليس بعالمٍ أن يتبع إجماعَ أهلِ العلم اهـ.



6 – **الفطريات**: وتسمى أيضا **قضايا قياساتُها معها**[1]، وهي ما يحكم فيه العقلُ بواسطةٍ لا تغيب عن الذهن عند تصوُّرِ الطرفين، كقولك: الأربعةُ زوج، فإنَّ العقلَ يدرك ذلك بواسطةٍ لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، وتلك الواسطةُ: أن الأربعة تنقسم إلى متساويين، وكلُّ منقسمٍ إلى متساويين زوج.

والمحققون على أنها ليست من الضروريات بل هي نظرية، لكن لمّا كان برهانُها ضروريا لا يَغيب عن الخيال عند الحكم عُدَّتْ من الضروريات وكأنها لا تحتاج إلى ذلك البرهان.

(1) قال الساوي: هي القضايا التي تكون معلومةً بقياسٍ حدُّه الأوسط موجودٌ بالفطرة حاضر في الذهن، فكلما أُحضر المطلوبُ مؤلَّفا من حدين أصغر وأكبر، تمثل بينهما هذا الأوسطُ للعقل من غير حاجةٍ إلى كسبه، وهذا مثل قولنا: إن كل أربعة زوج، فإنَّ مَن فهم الأربعة وفهم الزوج، تمثل له الحد الأوسط بينهما، وهو كونها منقسمة بمتساويين، فعَرف في الحال كونَها زوجا بسببه، وليست معرفة الزوجية للأشياء مستغنية عن الوسط، فإنه لو كان بدل الأربعة ثمانية وسبعون، لم يتمثل في الحال كونُها زوجا ما لم يُعرف الوسط اهـ.





7 - **المقبولات:** وهي قضايا ظنية تؤخذ ممن حَسُن الظنُّ فيه أنه لا يكذب، كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين عُلِم أنهم لا يكذبون، فإنها بعد ما عُلِم استنادُها إليهم يقينيةٌ مستعمَلة في الأدلة البرهانية، هكذا في شرح المواقف وحواشيه.

قال السعد: وقد تُقبَلُ من غير أن تُنسَب إلى أحدٍ، كالأمثال السائرة اهـ.

8 - **المسلَّمات:** وهي القضايا التي سلمها الخصمان ليُبنى عليها الكلامُ في دفعِ كلٍّ من الخصمين صاحبَه، سواء كانت صادقة أم لا، يقينية أم لا، مسلمة فيما بينهما خاصةً أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه، وذلك كما يستعمل الفقيه في مناظرته قاعدة أصولية نحو: «مطلق الأمر للوجوب»، مسلَّمةً، مع كونها في نفسِها نظريةً غيرَ ضرورية، أي: هي مفتقرةٌ لدليلٍ يصححها، لكنهما أخذاها في بحثهما الفقهي مسلَّمة أي: مقطوعة النظر عن دليلها، إذ محل بحثها الأصول لا الفقه، فهي مسألة أصول لا فقه، وكل مسألة يتوقف عليها البحث في علم، ولا تكون هي من ذلك العلم بل مستعارة من علم آخر، فإنها تسمى مقدمة، فلكل علم مقدمات ومسائل، فمسائل العلم هي القضايا التي تقام براهينها فيه، وأما المقدمات فهي القضايا التي تقام دلائلها في علم سابقٍ، وتؤخذ في ذلك العلم مسلَّمة، لتبتني عليها مسائلُ في ذلك العلم، ولهذا فإن القرافي لما جعل في أول كتابه الفقهي «الذخيرة» مقدمةً أصولية قال: ولم أتعرض فيها لبيان مدارك الأصول، فإنَّ ذلك مِن وظيفة الأصولي لا من وظائف الفقيه، فإنَّ مقدماتِ كلِّ علمٍ تُوجَد فيه مُسلَّمة اهـ، أي: غير مبرهنة، لأنَّ محلَّ إقامةِ براهينها العلمُ السابق، وهو هنا أصولُ الفقه.

قال الشاطبي: لا يلزم في كل علمٍ أن تُبرهَن مقدماتُه فيه بحال، بل يقول العلماء: إنَّ مَن فعل ذلك فقد أدخل في علمِه علمًا آخَرَ ينظر فيه بالعَرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الأسطقصات أربعة[1]، وأن مزاج

(1) «الأسطقصات» في عبارة الشاطبي -كما قال الجرجاني في «التعريفات»-: لفظ يوناني، بمعنى





الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، وكذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارئ أنَّ قولَه تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾، بالخفض مرويٌّ على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ منسوخ بآية المواريث، ومن اللغوي أن القرء يطلق على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين وهي مبنية على مقدماتٍ مسلَّمةٍ في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه اهـ.

9 - **المشهورات**: هي القضايا التي تطابقت عليها آراءُ جميعِ الناس أو أكثرِهم أو طائفةٍ منهم.



فالأول: كحُسْنِ الإحسان إلى الآباء، والثاني: كالإقرار بالصانع، والثالث: كاستحالة التسلسل.

والمشهورات لا يُعتبَر فيها اليقين ومطابقةُ الواقع، بل الشهرةُ وتطابُقُ الآراء، سواء كانت يقينية أو لا، فبعضُ القضايا يكون أوليا باعتبار، ومشهورا باعتبار.

الأصل، وتسمى العناصر الأربع، التي هي الماء والأرض والهواء والنار، أسطقسات، لأنها أصول المركبات، التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن اهـ. قال الغزالي في «المعيار»: الأسطقس هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له: أسطقس، فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهي إليه تحليلُ الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمةٌ إلا إلى أجزاء متشابهة اهـ. وقال يحيى هويدي في «مقدمة في الفلسفة العامة» تحت عنوان «مذهب الوحدة»: نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميعَ الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميعُ الأشياء: الماء، والهواء، والتراب، والنار. تلك هي الصورة الأولى التي ظهر بها مذهب الوحدة اهـ. وانظر لزاما: «شرح لقطة العجلان» للشيخ جمال الدين القاسمي (ص115 - 117).





والمشهورات التي يعترف بها جميعُ الناس يكون سبب شهرتها فيما بينهم إما اشتمالها على مصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم نحو: العدل حسن والظلم قبيح، وإما لما في طباعهم من الرأفة نحو: مواساة الفقراء محمودة، أو من الغيرة والحمية نحو: كشف العورة مذموم.

ثم لكل قومٍ مشهوراتٌ بحسب عاداتهم كقبح ذبح الحيوان عند أهل الهند وغيرهم، ولكل أهل صناعةٍ أيضا مشهورات بحسب صناعتهم.

(تنبيه): ربما تبلغ الشهرة حتى تشتبه بالأوليات، ويفرَّق بينهما حينئذ بأن الإنسان لو فَرَض نفسَه خاليةً من جميع الأمور سِوى عقلِه حَكَمَ بالأوليات دون المشهورات[1]، ولذلك قد يتطرق التغييرُ إليها كاستحسان الكذب إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، بخلاف الأوليات، فإن الكل لا يصغر بالقياس إلى الجزء أصلا، وبأن المشهورات قد تكون كاذبة، والأوليات لا تكون إلا صادقة.



10 – **المشبهات**: وهي قضايا كاذبة شبيهة بالحق، كقولنا لصورة الفرس المنقوشة على الجدار: هذا فرس، ثم تجعل مقدمةً في قياسٍ فيقال: هذا فرس، وكل فرس صهال، ينتج أن تلك الصورة صهالة.

وأفاد العدوي أن المراد بكون المقدمات تُشبه الحقَّ أنَّ مدلولَ بعضها يشبهه، وهو الصورة المنقوشة المعبر عنها بالفرس في قولنا: هذا فرس، وأنه ليس المراد أن اللفظ المذكور شبيهٌ بالمقدمة الحقة.

(1) قال الغزالي: ومهما أردتَ أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات وبين الأوليات العقلية، فاعرض قولَنا: قتل الإنسان قبيح، وإنقاذه من الهلاك جميل، على عقلك بعد أن تُقَدِّر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغا عاقلا، ولم تسمع قطُّ تأديبا ولم تعاشر أمةً ولم تعهد ترتيبا وسياسة، لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات، فيمكنك التشكيكُ في هذه المقدمات أو التوقُّف فيها، ولا يمكنك التوقف في قولنا إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حالٍ واحدة، وأن الاثنين أكثر من الواحد اهـ.






11 - **المخيَّلات**، وهي القضايا التي تُخيَّل فتتأثر النفسُ منها إما قَبْضًا فتنفر أو بسطا فتَرْغَب أو نحوهما، سواء كانت مسلَّمة أو غير مسلمة، صادقة أو كاذبة، كما إذا قيل: الخمر ياقوتة حمراء سيالة، انبسطت النفسُ ورَغِبَتْ في شربها، وإذا قيل: العسل مِرَّةٌ[1] مُقَيِّئة، انقبضت ونفرت عن أكله، قال الشاعر:

تقـول هـذا مُجـاج النحـل تمدحـه	وإنْ ذممـتَ فقـل قـيءُ الزنابـيرِ
مـدحٌ وذمٌّ وذاتُ الـشيء واحـدة	إنَّ البيـانَ يُـري الظلـماءَ كالنـورِ

قال مالك بن دينار: «سمعت الحَجَّاجَ يخطب، فلم يزل بيانه وتخلصه بالحجج حتى ظننت أنه مظلوم».

وكان الحجاج بن يوسف يُضرَب به المثلُ في الفصاحة حتى كان يقال: أخطَبُ من الحجاج.

قال الغزالي: وليس ذلك مِن الظن في شيء، وهذا مع أنه أخسُّ الرُّتَب، يحرك الناسَ إلى أكثر الأفعال، وعنه تصدر أكثرُ التصرفات من الخلق إقدامًا وإحجاما اهـ.

قال السعد: وأسبابُ التخييل كثيرة، يتعلق بعضُها باللفظ، وبعضُها بالمعنى، وبعضُها بغير ذلك اهـ.

قال ابن القيم: وأشدُّ ما حاول أعداءُ الرسول -ﷺ- من التنفيرِ عنه سوءُ التعبير عما جاء به، وضَرْبُ الأمثال القبيحة له، والتعبيرُ عن تلك المعاني التي لا أحسنَ منها بألفاظٍ مُنْكَرة ألقوها في مَسامِع المغترين المخدوعين، فوصلت إلى قلوبهم، فنفرت

(1) قال البناني: المرة بالكسر: الخلط، وهو في عُرف الأطباء: جسم رطب سيال يستحيل إليه الغذاءُ أَوَّلًا، وهو دم أو بلغم أو صفراء أو سوداء، والمقصودُ في المثال: الصفراء، وهي المائع الذي يجتمع في المرارة اهـ.
وقال العطار: المرة بكسر الميم وتشديد الراء: شيءٌ أصفرُ يكون داخلَ المرارة، والمرارةُ من الإنسان مَسْكَنُ الصفراء، كما أن الطحال مسكن السوداء، وأما الدم والبلغم فساريان في العروق مع مخالطة شيءٍ من الصفراء والسوداء، وقد بَيَّنَّا ذلك في علم الطب والتشريح اهـ.





منه، وهذا شأنُ كلِّ مبطلٍ وكلِّ من يكيد الحقَّ وأهلَه، هذه طريقُه ومسلكه، وأكثرُ العقول كما عُهدت تقبل القولَ بعبارةٍ وترده بعينِه بعبارةٍ أخرى اهـ.

ولا شك أن هذه المخيلات يقوى تأثيرها في النفس بتكرر وقوعها على الأسماع، وقد قال الغزالي في بعض ضروب القضايا التي تشبه المظنونات (ومنها المخيلات): إذا تكرر تسليمُها على أسماع الحاضرين يأنسون بها وتميل نفوسُهم إلى الإذعان لها أكثرَ من الميل إلى التكذيب، فيعتقد أنَّ ذلك الميلَ ظنٌّ، لأنَّ معنى الظن ميلٌ في الاعتقاد، ولكنه ميلٌ بسبب، كاعتقادك أن من يخرج بالليل فيخرج لريبة، فإنَّ ميلَ النفس إلى هذه التهمة لسبب. ولو كُرِّرَ على سمع جماعةٍ أنَّ الأزرقَ الأشقر مَثَلًا لا يكون إلا خائنا خبيثا، فإذا رأوه، كان ميلُ نفسِهم إلى اعتقاد الخيانة أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة، وهذا مِن غير سببٍ محقَّق، بل خيالٌ محض بسبب السماع، ولذا قيل: «مَن يَسْمَعْ يَخَلْ»[1]. فبين هذا وبين المظنون المحقق فرق اهـ.

(1) قال أبو هلال العسكري في «جمهرة الأمثال»: يقال: خِلْتُ الشيءَ إذا ظننتَه، والمعنى أنَّ من يسمع الشيء ربما ظنَّ صحتَه اهـ.









الفصل الرابع

في بعض أحكام القضايا (التناقض والعكس)

التناقض بين القضايا

بعد الفراغ من بيان حقيقة القضايا وأقسامها يحسُن الشروع في بيان بعض أحكامها المهمة كالتناقض والعكس.



وقُدِّم التناقضُ على العكس لتوقُّفِ بعضِ أدلته عليه، ووجهُ الحاجة إليهما كما ذكره ابن الحاجب أنه لما كان الدليلُ قد يقوم على إبطال الشيءِ والمطلوبُ نقيضُه، وقد يقوم على الشيء والمطلوبُ عكسُه، احتيج إلى تعريفهما اهـ، فمِن الأول قولُك في قياس الخَلْف[1]: لو لم يكن هذا حيوانا لم يكن إنسانا، لكنه إنسان، فهو حيوان، فهذا المطلوبُ لم يقم الدليلُ ابتداءً عليه بل على إبطال نقيضه بنفي لازمه، فلَزِمَ صدقُه، قال ابن تيمية: والشيءُ يُعرف تارةً بما يدل على ثبوته، وتارة بما يدل على انتفاء نقيضه، وهو الذي يسمى قياس الخلف، فإنَّ الشيءَ إذا انحصر في شيئين، لَزِمَ من ثبوت

(1) **قياس الخَلْف** -بفتح الخاء وضمها وإسكان اللام- ضابطُه: أن يُستدل على ثبوت المطلوب بإبطال نقيضه، وذلك لدلالة كذب النقيض على صدق نقيضه وبالعكس، ضرورةَ استحالةِ اجتماع النقيضين وارتفاعهما. ويجيء له مزيدُ بيانٍ في لواحق القياس. قال الغزالي: اعلم أنَّ فهمَ النقيض في القضية تمس إليه الحاجة في النظر، فربما لا يدل البرهان على شيءٍ ولكن يدل على إبطال نقيضه، فيكون كأنه قد دل عليه اهـ.




أحدهما انتفاءُ الآخر، ومِن انتفاء أحدهما ثبوتُ الآخر[1] اهـ، ومن الثاني ما ذكروه في الأشكال الثلاثة غير الأول مِن رَدِّها للأول بالعكس.

والتناقض عند المنطقيين: اختلافُ القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكَذِبَ الأخرى، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان.

وأصلُه قولُهم: تناقَضَ الكلامان، إذا تدافعا، كأنَّ كلَّ واحدٍ ينقض الآخر، وفي كلامه تناقضٌ إذا كان بعضُه يقتضي إبطالَ بعض.

وقد خرج بقولهم (اختلاف القضيتين) اختلافُ المفردين كـ «زيد ولا زيد»، فلا يسمى في الاصطلاح تناقضا، لأنَّ أهل هذا الفن لا غَرَضَ لهم أصالةً في المفردات، فلهذا خُصَّ التناقضُ في اصطلاحهم بما بين القضايا.

وكونُ اختلافِ المفردين لا يسمى في اصطلاحهم تناقضا هو ما صرح به الملوي في «الكبير»، والبناني في شرح السلم، وفي كلام بعضِهم ما يفيد أنه يسمى بذلك اصطلاحا وإنما أخرجوه هنا من تعريف التناقض، لأن تناقض القضايا هو مقصودُهم بالنظر



(1) هذا الكلام لابن تيمية من كتاب «الجواب الصحيح» في سياق بحثه دلائلَ نبوة النبي ﷺ، ولفائدة الكلام نورده بتمامه، وهذه صورته، قال: مدعي النبوة لا يخلو من الصدق أو الكذب، وكلٌّ من الصدق والكذب له لوازمُ وملزومات، فأدلةُ الصدق مستلزمة له، وأدلة الكذب مستلزمة له، والصدق له لوازم، والكذب له لوازم، فصِدْقُه يُعرف بنوعين: بثبوت دلائل الصدق المستلزمة لصدقه، وبانتفاء لوازم الكذب الموجبِ انتفاؤُها انتفاءَ كذبه، كما أنَّ كذب الكذاب يُعرف بأدلةِ كَذِبِه المستلزمة لكذبه، وبانتفاء لوازم الصدق المستلزم انتفاؤُها لانتفاء صدقه، والله أعلم. والشيءُ يعرف تارةً بما يدل على ثبوته، وتارة بما يدل على انتفَاء نقيضه، وهو الذي يسمى قياس الخلف، فإن الشيء إذا انحصر في شيئين، لزم من ثبوت أحدهما انتفاءُ الآخر، ومن انتفاء أحدهما ثبوت الآخر. ومدعي النبوة إما صادق وإما كاذب، وكلٌّ منهما له لوازمُ يدل انتفاؤها على انتفائه، وله ملزوماتٌ يدل ثبوتُها على ثبوته. فدليلُ الشيء مستلزمٌ له، كأعلام النبوة ودلائلها، وآيات الربوبية، وأدلة الأحكام، وغير ذلك، وانتفاءُ الشيء يُعلم بما يستلزم نفيَه كانتفاء لوازمه، مثل صدق الكاذب، يقال: لو كان صادقا لكان متصفا بما يتصف به الصادقون. وكذلك كذب الصادق، يقال: لو كان كذابا لكان متصفا بما يتصف به الكذاب، فإنه قد عُرف حال الأنبياء الصادقين، والمتنبئين الكذابين، فانتفاءُ لوازم الكذب دليلُ صدقه، كما أن ثبوت ما يستلزم الصدقَ دليلُ صدقه، وكذلك الكذاب يُستدل على كذبه بما يستلزم كذبَه وبانتفاء لوازم صدقه، وهكذا سائرُ الأمور اهـ.




والمنتفَع به في القياسات، فهو مَطْمَح نظرهم أصالة، فلا يكون تخصيصُ القضيتين بالذكر للاحتراز عن المفردين.

قال التهانوي: التناقض عند المنطقيين يُطلق على تناقض المفردات وتناقض القضايا، إمَّا بالاشتراك اللفظي، أو الحقيقةِ والمجاز بأن يكون التناقضُ الحقيقي ما هو في القضايا وإطلاقُه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور، وبهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه، ويؤيده ما اشتُهر فيما بينهم أنَّ التصورَ لا نقيضَ له[1]، هكذا ذكر أبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية اهـ.

واعلم أنهم يُعبِّرون عن الإيجاب والسلب بـ«**الكيف**» أو «**الكيفية**»، وعن الكلية والجزئية بـ«**الكم**» أو «**الكمية**».

وما ذكر في تعريف التناقض من الاختلاف في الكيف فقط إنما هو في غير المُسوَّرة، أما هي فلا بد فيها من الاختلاف في الكم أيضا، ثم إنْ كانت مُوَجَّهَةً[2] فإنه يزاد على ذلك الاختلافُ في الجهة اختلافَ تناقُضٍ.



---

(1) انظر: العطار على المطلع (ص79 – 80)، وقصاره على البناني (ص149).

(2) اعلم أنَّ نسبةَ المحمول إلى الموضوع سواء كانت بإيجاب أو سلب لا بد لها من **كيفيةٍ** –أي: صفةٍ– في نفس الأمر، وتسمى **مادةَ** القضية، ويقال لها أيضا: **عنصر** القضية، و**أصل** القضية.

وتلك الكيفية هي: الإمكان والضرورة والدوام والإطلاق، والمراد بالإمكان: كونُ النسبة غيرَ ممتنعة، وبالضرورة: وجوبُ النسبة بالعقل ولو نظريا، وبالدوام: استمرار النسبة، وبالإطلاق: ثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو نفيُه عنه كذلك.

واللفظُ الدال على الكيفية في القضية الملفوظة، أو حكمُ العقل بأن النسبة مكيَّفةٌ بكيفيةٍ كذا في القضية المعقولة، يسمى **جهة**، ومتى خالفت الجهةُ مادةَ القضية كانت كاذبة.

والقضية التي تُذكَر فيها الجهةُ تسمى **موجهة**، وهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

1 – **ممكنة**: وهي التي فيها لفظ يدل على أن **مادتها –أي: صفة نسبتها– الإمكان**، كقولنا: كل نار حارة بالإمكان.

2 – **ضرورية**: وهي التي فيها لفظ يدل على أن **مادتها الضرورة**، أي: الوجوب العقلي، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة.

3 – **دائمة**: وهي التي فيها لفظ يدل على أن **مادتها الدوام**، كقولنا: كل كافر معذب في الآخرة دائما.





وأخرجوا بقولهم (لذاته) ما اقتضى ذلك لا لذاته بل بواسطةٍ أو لخصوصِ المادة، ومثلوا للأول بنحو: زيد إنسان، زيد ليس بناطق، فإن اقتضاء الاختلاف بينهما صِدْقَ إحداهما وكذبَ الأخرى بواسطة أن «زيد ليس بناطق» بمعنى «زيد ليس بإنسان»، أو أن «زيد إنسان» بمعنى «زيد ناطق»، ومثلوا للثاني بنحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، ونحو: بعض الإنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان، فإنَّ اقتضاءَ اختلافِهما ذلك لا للصورة، وهي كونُهما كليتين أو جزئيتين وإلا لزم ذلك في كل كليتين أو جزئيتين اختلفتا بالإيجاب والسلب، والواقعُ خلافُه، بل لخصوص المادة أي: كونِ المحمولِ أعمَّ من الموضوع.

مثال التناقض في القضايا الحملية:

1 – مثاله في الشخصية: «زيد كاتب، زيد ليس بكاتب».



واعلم أن الضرورة تستلزم الدوامَ ولا عكس، فهو أعمُّ منها، أما الأول فلأن ثبوت المحمول للموضوع إذا كان ضروريا يكون دائما لا محالة، أما الثاني فلأن ثبوته له قد يكون دائما، ومع ذلك يمكن الانفكاك، فحينئذ يثبت الدوام لا الضرورة.

4 – **مطلقة**: وهي التي فيها ما يدل على أن **مادتها الحصولُ بالفعل**، كقولنا: كل إنسان متنفس، فإن ثبوت التنفس للإنسان ليس ضروريا ولا دائما بل بالفعل، أي: المحمول ثابت للموضوع في الجملة، أي: في وقتٍ من الأوقات.

وسميت مطلقة لأن القضية إذا أطلقت من غير تقييد بجهةٍ، يفهم منها فعليةُ النسبة، فسميت القضية التي حُكم فيها بفعلية النسبة مطلقةً، تسميةً للمدلول باسم الدال.

والضرورة أخصُّ من الدوام، وهو أخص من الإطلاق، وهو أخص من الإمكان، فهو أعمُّها.

ولما كان الإطلاق أخصَّ من الإمكان، فإنَّ ثبوتَ الإطلاق يلزمه ضرورةً ثبوتُ الإمكان، كما قال العلامة الشيخ المختار بن بونا الشنقيطي:

ونسبة ممكنة محقّقة ... ثبوتَ صدقٍ عند صدق المطلقة

وعلى هذا فإن المناظرة إذا وقعت في الإمكان، فاعلم أنَّ المعلِّل إذا أقام دليلا ينتج الإطلاق، الذي هو الوقوع الفعلي، الذي هو أخص مطلقا من الإمكان، فكأنه أقام الدليل على الإمكان، لأنَّ وجود الأخص يستلزم وجودَ الأعم.

ثم اعلم أنَّ لكلٍّ مِن أقسام الموجَّهة ضروبًا تحته تراها فيما هو أبسطُ من هذا المصنَّف.




2 – مثاله في الكلية: «كل إنسان حيوان، بعض الإنسان ليس بحيوان».

3 – مثاله في الجزئية: «بعض الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحيوان».

(فائدة): قال الأخضري في السلم:

وإن تكن سالبة كلية ... نقيضها موجبة جزئية

قال ابن هارون: ولصحة هذه القاعدة قال الله عز وجل ردا على اليهود ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾، فناقض السلبَ الكليَّ بالإيجاب الجزئي اهـ، قال سعيد قدورة: يريد أنَّ قولَهم ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ﴾ في معنى: «لا شيءَ من البشر أنزل اللهُ عليه الكتاب»، وقوله في الرد عليهم ﴿مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ إلى قوله ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ في معنى: «بعض البشر أنزل الله عليه الكتاب»، وهو موسى اهـ.

4 – مثاله في المهملة: «الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحيوان».

فإن قلت: كان ينبغي في المهملة أن يكون نقيض «الإنسان حيوان» «الإنسان ليس بحيوان»، فلِمَ جعلتم نقيضَها «لا شيء من الإنسان بحيوان»؟

الجواب: أننا قدمنا أن المهملة في قوة الجزئية، فيكون نقيضُها كليةً تخالفها في الكيف، فقولنا «الإنسان حيوان» مهملة موجبة في قوة جزئية موجبة، فيكون نقيضها كلية سالبة صورتها: «لا شيء من الإنسان بحيوان».

(فائدة): قال ابن النفيس: فإذًا شَرْطُ تناقضِ المحصورات: الاختلافُ في الكمية، فلنُسَمِّ الكليتين المختلفتين بالكيف (نحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان) متضادتين، لأنهما يجوز أن يكذبا (نحو: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان) ولا يجوز أن يصدقا، فأشبها الضدين من حيث يجوز ارتفاعُهما ولا يجوز اجتماعُهما، ولنسم الجزئيتين المختلفتين بالكيف (نحو: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان) داخلتين تحت التضاد، لأن الإيجاب الجزئي داخل





تحت الإيجاب الكلي، وكذا السلب الجزئي داخل تحت السلب الكلي[1]، ولنسم المتفقتين في الكيف المحتلفتين بالكم (نحو: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان حيوان) متداخلتين[2]، والمختلفتين بالكم والكيف متناقضتين اهـ.

(شرط تحقق التناقض)

واعلم أن التناقض لا يتحقق إلا بعد اتفاق القضيتين في **النسبة الحكمية**[3]، وقد ذكر المنطقيون جملة من الوَحَدات بلغت الثلاث عشرة وَحدةً تفصيلا وإيضاحا لوَحدة النسبة الحكمية، وهذه الوحدات كالآتي:

1 – وَحدة **الموضوع**، بأن يكون موضوعُ إحداهما عينَ موضوع الأخرى، إذ لو اختلفتا في هذه الوحدة نحو: زيد قائم، عمرو ليس بقائم، لم تتناقضا، لجواز صدقهما معًا أو كذبهما، والنقيضان لا يكذبان معا ولا يصدقان معا.

ومثل ذلك لو قيل: العين مبصرة، وعني بالعين هذا العضو المبصر، وقيل: العين ليست بمبصرة، وعني به الذهب، لم تتناقضا بل صدقتا جميعا.

(1) وفي هذا الضرب من التقابل يجوز أن يصدقا ويمتنع أن يكذبا، عكس التضاد، فيلزم من كذب إحداهما صدق الأخرى، فإذا كذبت «بعض الإنسان حجر»، لزم صدق «بعض الإنسان ليس بحجر»، ولا يلزم من صدق إحداهما شيء، فقد تصدق الأخرى كما في المثال المذكور في الأصل، وقد تكذب، نحو: «بعض الإنسان حيوان»، فإنه صادق مع كذب «بعض الإنسان ليس بحيوان».

(2) وسميتا كذلك لأن الجزئية داخلةٌ في الكلية مندرجة فيها، وفي هذا الضرب من التقابل يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية لا محالة، فإذا صدقت «كل إنسان حيوان» لزم بالقطع صدق «بعض الإنسان حيوان»، لأن صدق الكل متوقف على صدق كل جزء من أجزائه، ولا يلزم من صدق الجزئية صدق الكلية كما لا يخفى، وأما كذب الجزئية فيلزمه بالقطع كذب الكلية، فمهما كذبت «بعض الإنسان حجر»، فـ«كل إنسان حجر» كاذبة لا محالة، لأن الكل ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، ولا يلزم من كذب الكلية كذب الجزئية كما لا يخفى.

(3) قال الصبان: التحقيق عندهم أن النسبة الحكمية: ثبوتُ شيء لشيء، أي: تعلقه به، سواء كانت القضية موجبة أو سالبة، ولذلك يقولون: إن النسبة الحكمية مورد الإيجاب والسلب، فهي في القضية الموجبة مثبتة وفي السالبة منفية اهـ.





2 – وَحدة **المحمول**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد كاتب، زيد ليس بشاعر، لم تتناقضا.

ومثل ذلك لو قيل: زيد عدل، وعني به العادل، وقيل: زيد ليس بعدل، وعني به العدالة، لم تتناقضا إذ قد تصدقان جميعا.

3 – وَحدة **الزمان**، فلو قيل: زيد نائم أي: ليلا، زيد ليس بنائم أي: نهارا، لم تتناقضا.

وقد مثل الشيخ السنوسي بقولنا: نبيُّنا ومولانا محمد ﷺ صَلَّى إلى بيت المقدس، ونريد قبل أن يؤمر بالتوجه إلى الكعبة، نبينا ومولانا محمد ﷺ لم يُصَلِّ إلى بيت المقدس، ونريد في الزمان الذي نُسخ فيه التوجهُ بالصلاة إلى بيت المقدس وأُمِرَ بالتوجه إلى الكعبة اهـ.

وبهذا تعلم أنَّ النسخَ لا تناقُضَ فيه البتة، لتخلُّفِ وحدة الزمان بين الناسخ والمنسوخ، فقد شَرَط الأصوليون لصحة النسخ أن يكون الخطابُ الناسِخ متراخيًا عن المنسوخ، قال الزركشي في «البحر» في شروط النسخ: الثاني: أن يكون الناسخ منفصِلًا عن المنسوخ متأخِّرًا عنه، فإنَّ المقترِنَ كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا، وإنما هو تخصيص[1] اهـ، ولهذا قال السموأل في «إفحام اليهود»: فإن قالوا: إنَّ الحكيمَ لا يحظر شيئا ثم يبيحه، لأنَّ ذلك إنْ جاز مثلُه، كان كمَن أمر بشيءٍ وضدِّه. فالجواب: أنَّ من أمر بشيء وضده في زمانين مختلفين غيرُ مناقضٍ بين أوامره، وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقتٍ واحد اهـ.

قال أبو بكر الباقلاني: وليس يمتنع أن يكون مِثْلُ الصلاح في وقتٍ فسادًا في وقت آخر، ومثل الطاعة في وقتٍ معصيةً في وقت آخر، ومثل الحسن في وقت قبيحا في غيره، ألا ترى أن الأكل والشرب والعلاج بالكي طاعة حسن صواب

(1) وسيجيء بيانُ أنَّ التخصيصَ أيضا لا تناقضَ فيه البتة، خلافا لمن توهم ذلك من المعاصرين.




مصلحة عند العطش والجوع وحدوث الأمراض المقتضية للعلاج، وفعلُ ذلك أجمع عند الشبع والري والصحة والغنى عن التداوي قبيحٌ وسفه ومعصية لله عز وجل اهـ.

وقال الدهلوي: مظانُّ المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات، ولذلك صح وقوعُ النسخ، وإنما مثله كمثل الطبيب يعمد إلى حفظ المزاج المعتدل في جميع الأحوال، فتختلف أحكامُه باختلاف الأشخاص والزمان، فيأمر الشاب بما لا يأمر به الشائب، ويأمر في الصيف بالنوم في الجو لما يرى أن الجو مظنة الاعتدال حينئذ، ويأمر في الشتاء بالنوم داخل البيت لما يرى أنه مظنة البرد حينئذ اهـ.



وأما مَن زعم أنَّ النسخَ يستلزم البَداءَ، فالجوابُ كما قال أبو الوليد الباجي: أن النسخ هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه، على ما بيناه، والبداء فمعناه وحقيقته: استدراكُ عِلْمِ ما كان خافيا مستورا عمن بدا له العلمُ به بعد خفائه عليه، فلذلك يقال: «بدا الفجر» إذا ظهر، و«بدا الكوكب»، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾، وليس أحدُهما من معنى الآخر في شيء، لأنَّ الأولَ لا يُوجب لله تعالى صفةً مستحيلة، لأنه حين أمره بالفعل عالِمٌ أنه سيُنهى عنه وعالم بما يؤول إليه الحالُ فيه، والذي يبدو له الأمرُ بعد أن لم يعلم به جاهلٌ به قبل أن يبدوَ له، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن ذلك[1]. وإن أردتم بالبداء الإزالةَ على ما نقوله في النسخ، فلا نمنع من معناه ويكون الخلافُ في العبارة.

فإن قالوا: فلا فائدة في أن يأمر الباري تعالى بالفعل ثم ينهى عنه قبل وقت فعله، وهذا من جملة العبث واللغو، والباري منزه عن ذلك.

(1) قال القرطبي في «التفسير»: إنما كان يلزم البداء لو لم يكن عالما بمآل الأمور، وأما العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح، كالطبيب المراعي أحوالَ العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو، فخطابُه يتبدل، وعلمُه وإرادته لا تتغير، فإن ذلك محالٌ في جهة الله تعالى. وجعلت اليهود النسخَ والبداءَ شيئا واحدا، ولذلك لم يجوزوه، فضَلُّوا اهـ.







والجواب أن يقال لهم: من أين قلتم إنه من جملة العبث واللغو؟ دُلُّوا على هذا إن كنتم قادرين!

وجوابٌ ثانٍ: وهو أنه لا يمتنع أن تكون الفائدةُ فيه تكليفَ المكلَّفِ العزمَ على الفعل في وقت العبادة واعتقادَ وجوبه اهـ.

قلت: وهذا الجواب الثاني للباجي تبرعٌ منه رحمه الله، وإلا فقد كان يكفيه القيامُ مقامَ المنع، ودون جوابهم خرطُ القتاد، لأن حاصل اعتراضهم دعوى أنه لا حكمةَ فيه ولا غاية ولا فائدة، قال الطوفي: لا معنى للعبث إلا وجود شيء بغير فائدة اهـ، ولهذا قال ابن نجيم: الشيءُ لا يخرج عن كونه عبثا إلا إذا كان له غاية اهـ، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ قال القاسمي: أي: بغير حكمة اهـ، وهذا النفي العام لا يمكن أن يقوم لهم عليه دليلٌ صحيح، ولذلك قال لهم (دُلُّوا على هذا إن كنتم قادرين!)، وما حملهم عليه إلا جهلُهم بالحكمة، ومتى كان الجهلُ حجةً يُستفاد منها علمٌ بقضيةٍ إثباتًا أو نفيا؟! وقد تقدم في غضون هذا الكتاب بيانُ أن عدم العلم ليس دليلا على العدم، فعدم علمهم بالحكمة ليس دليلا على عدم الحكمة في نفس الأمر، كيف و(تفصيلُ حكمة الله في خَلْقِه وأمره يعجز عن معرفتها عقولُ البشر) كما قال ابن تيمية، وقال أيضا: الناسُ تظهر لهم الحكمةُ في كثيرٍ من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة ماء الأذن، وملوحة ماء البحر، وذلك يدلهم على الحكمة فيما لم يعلموا حكمتَه، فإن من رأى إنسانا بارعا في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه، وعَلِم أنه أعلم منه بذلك، إذا أشكل عليه بعضُ كلامِه فلم يفهمه، سلَّم ذلك إليه، فرَبُّ العالمين الذي بَهَرت العقولَ حكمتُه ورحمتُه، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كلَّ شيء عددا، وهو أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأرحم بعباده من الوالدة بولدها، كيف لا يجب على العبد أن يُسلِّم ما جهِله من حكمته إلى ما عَلِمه منها اهـ.



ولا بد هنا من ضميمة، وهي أن أمر الله كخَلْقه لا يكون عبثا، بل لا بد له من




حكمة، إذ هو أمرُ الحكيم، ولهذا قال ابن تيمية: حُكْمُ الله لا يجوز خُلُوُّه عن فائدة اهـ، وقال أيضا: الحُكْم لا بد له من حكمة ومصلحة، لأنَّ الحكمَ العاري عن المصلحة عبث اهـ، لكن ما مِن شَرْطِ الحكمةِ علمُنا بها كما عُرِف، قال ابن فرحون في «التبصرة»: اعلم أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام بحِكَم، منها ما أدركناه، ومنها ما خَفِي علينا اهـ، وهو المسمى في العرف بـ«التعبد»، قال خليل بن إسحاق في «التوضيح»: فائدة: كثيرا ما يذكر العلماء التعبد، ومعنى ذلك: الحكم الذي لا تظهر حكمته بالنسبة إلينا، مع أنَّا نَجْزِم أنه لا بد مِن حكمة، وذلك لأنَّا استقرأنا عادةَ الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، ولهذا قال ابن عباس: «إذا سمعتَ نداءَ الله فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر»، كإيجاب الزكاة والنفقات لسد الخَلَّات، وأرش الجنايات لجبر المتلفات، وتحريم القتل والسكر والزنى والقذف والسرقة صونا للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض وإعراضا عن المفسدات. ويُقرِّب إليك ما أشرنا إليه مثالٌ في الخارج، إذا رأينا مَلِكا عادتُه يكرم العلماء ويهين الجهال، ثم أكرم شخصا، غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرع حُكْمًا عَلِمنا أنه شرعه لحكمة، ثم إن ظهرت لنا فنقول: هو معقولُ المعنى، وإن لم تظهر لنا فنقول: هو تعبد، والله أعلم اهـ.



4 – وَحدة **المكان**، فلو قيل: زيد قائم أي: في الدار، زيد ليس بقائم أي: في السوق، لم تتناقضا.

5 – وَحدة **الإضافة**، فلو قيل: زيد أب أي: لعمرو، زيد ليس بأب أي: لبكر، لم تتناقضا.

6 – وَحدة **القوة والفعل**، إذ لو اختلفتا فيهما بأن تكون النسبة في إحداهما بالقوة وفي الأخرى بالفعل نحو: الخمر في الدَّن مسكر أي بالقوة، الخمر في الدن ليس بمسكر أي بالفعل، لم تتناقضا.

7 – وَحدة **الجزء والكل**، فلو قيل: زيد حسن، أي: وجها، زيد ليس بحسن أي: كُلًّا، لم تتناقضا.





8 – وَحدة **الشرط**، فلو قيل: زيد يدخل الجنة أي: بشرط موته على الإيمان، وزيد لا يدخل الجنة أي: بشرط موته على الكفر، لم تتناقضا.

9 – وَحدة **العلة**، فلو قيل: النجار عامل أي: للسلطان، النجار ليس بعامل أي: لغيره، لم تتناقضا.

10 – وَحدة **الآلة**، فلو قيل: زيد كاتب أي: بالقلم الواسطي، زيد ليس بكاتب أي: بالقلم التركي، لم تتناقضا.

11 – وَحدة **المفعول به**، فلو قيل: زيد ضارب أي: عمرا، زيد ليس بضارب أي: بكرا، لم تتناقضا.

12 – وَحدة **التمييز**، فلو قيل: عندي عشرون أي: درهما، ليس عندي عشرون أي: دينارا، لم تتناقضا.

13 – وَحدة **الحال**، فلو قيل: جاء زيد أي: راكبا، ما جاء زيد أي ماشيا، لم تتناقضا.

وهذا العدد من الوحدات إنما هو للتمثيل ودفع اللبس والصون عن الخطأ في أخذ النقيض لا للحصر، وكل هذه الوحدات راجعٌ إلى وحدة الموضوع والمحمول لاستلزامها الباقي، أما النسبة الحكمية فهي مستلزمة للكل، ولذلك اختُصرت الوحدات كلُّها فيها.

قال السعد: الأصوبُ ما ذكره بعضُهم من الاكتفاء بوحدة النسبة الحكمية حتى يكون السلبُ واردًا على ما ورد عليه الإيجاب، لأنه متى اختَلَف شيءٌ من الموضوع والمحمول وما يتعلق بهما، اختلفت النسبة، ضرورةَ أنَّ النسبةَ إلى هذا غيرُ النسبةِ إلى ذاك، والنسبة في هذا الزمان غير النسبة في ذاك الزمان، وعلى هذا القياس، فمتى لم تختلفْ النسبة لم يختلفْ شيءٌ من تلك الأمور بحكم عكس النقيض اهـ.

وقال ابن تيمية: قد عُلِم أنه لا بد في المتناقضَين من اتحادهما في النسبة التي تَنَاقَضا فيها، حتى يلزم من عدم أحدِهما وجودُ الآخر وبالعكس، وقد فَصَّلها بعضُ الناس



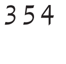

وعَدُّوها ثمانية، ومنهم من زعم أنَّ الأقسامَ متداخلة إلى ثلاثة، وقيل: إلى اثنين، وقيل: إلى واحدٍ، وهو الصواب، فالمعتبَرُ أنَّ يكون المثبَتُ هو المنفي، وكلُّ ما اقتضى تغايُرَهما لم يتحقق معه التناقض اهـ.

وقال العطار: المحقِّقُ للتناقض هو اتحادُ النسبة الحكمية حتى يرد الإيجاب والسلب على شيءٍ واحد من جهة واحدة كما ذهب إليه الفارابي، وهو التحقيق، وفي حاشية المحقق العصام على شرح الشمسية: أنهم لم يريدوا الحصرَ، ولم يُذكر الوحدات بتمامها لعدم دخولها تحت الضبط اهـ، وفي الشرح الجديد على التجريد: أنَّ القضيتين المتناقضتين يجب أن يكونا متحدتين من جميع الوجوه، ولا يتغايران إلا أنَّ في إحداهما سلبًا وفي الأخرى إيجابا، لكن كثيرا ما يُغفل عن التغاير ويُظن في قضيتين أنهما متناقضتان ويُغلط، مثلا قولنا: الخمر مسكر، مع قولنا: الخمر ليس بمسكر، يُظن أنهما متناقضتان، ويُغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل، فظهر أنهم إنما شرطوا الوحداتِ الثمانيةَ وغيرَها لدفع اللبس والصون عن الخطأ في أخذ النقيض، فمَن ردها إلى الثلاثة أو إلى الاثنين أو إلى وحدة النسبة الحكمية، فقد غَفل عن فهم مقصودهم اهـ، ومِن ثَمَّ قال بعض الفضلاء: وظني أنَّ النزاعَ بينهم لفظي، فمن قال: إن اتحاد النسبة الحكمية كافٍ عن ذكر الوحدات الثمانية، لفهمه الشرطَ أعني وحدة النسبة الحكمية، ومن قال: إن الشروط الوحدات الثمانية، لا يُنكِر أنَّ الشرطَ في الحقيقةِ واحدٌ، ولكن بنى الأمرَ على الظاهر حيث جعل علاماتِ الشرطِ الذي هو وحدة النسبة الحكمية أعني الوحدات المذكورة شروطا، وكذلك مَن جعل الشروط اثنين أو ثلاثة، جعل علامات الشرط شروطا، فإنَّ أحدا من العقلاء لا يشك في أن الغرضَ تحصيلُ وحدة النسبة الحكمية حتى يَرِد الإيجابُ والسلب على شيء واحد اهـ.

(**تنبيه**): تقدم أن القضية الكليةَ نقيضُها قضيةٌ جزئية مخالفةٌ لها في الكيف.

قال الصبان: أُورد عليه أنَّ موضوعَ الكلية غيرُ موضوعِ الجزئية، لأنَّ موضوعَ









الكلية جميعُ الأفراد، وموضوع الجزئية بعضُها، والبعضُ غيرُ الكل، وشرطُ التناقض: الاتحادُ في الموضوع.

والجوابُ أنه لَمَّا كان البعضُ الذي ورد عليه السلبُ في الجزئية واردًا عليه الإيجابُ في الكلية لدخوله في موضوع الكلية، كانتا متحدتين موضوعًا بهذا الاعتبار، غايةُ ما في الباب أنَّ موضوعَ الكلية قد اشتمل على شيءٍ آخَرَ وهو البعضُ الآخر اهـ.

ومثل هذا ما قاله الشيخ محمد عليش: فإن قلت: يلزم من اختلافهما بالكلية والجزئية اختلافُ الموضوع، واتحادُه شرطٌ في التناقض كما تقدم، أجيب بأنه لما كان البعضُ الذي أريد بموضوع الجزئية داخلا في موضوع الكلية، لزِم ورودُ الإيجابِ الذي في إحدى القضيتين والسلبِ الذي في الأخرى على بعضٍ بعينه، فتحقق التناقضُ فيه واتحادُهما فيه، وزيادةُ موضوعِ الكلية عليه بباقي أفراده لا يمنع ذلك. مَثَلًا إذا قلت: كل حيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، فبعضُ الحيوان الذي هو موضوعُ الجزئية كالفرس والحمار والبغل هو بعينه دخل في موضوع الكلية، وهي قد أفادت ثبوتَ الإنسان له، والجزئيةُ نَفَتْه عنه، فقد توارد السلبُ على محل الإيجاب، فتناقضا جَزْمًا اهـ.

قلت: وأنت إذا تبينتَ هذا عَلِمْتَ غَلَطَ من زعم من المعاصرين أنَّ التخصيصَ تناقضٌ عند المنطقيين، بدعوى أننا نعمد إلى التخصيص عند توارد قضيتين إحداهما كلية والأخرى جزئية تخالفها في الحكم، إذ من شروط التخصيص منافاةُ الخاص للعام في الحكم، وهذا مثل قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾، فهذه آيةٌ عامة في كلِّ ولدٍ مسلمًا كان أم كافرا، والعمومُ قضية كلية، وحاصلُها هنا: كلُّ الأولادِ يرثون، ثم جاءت السنة الصحيحة بتخصيص هذا العموم وذلك باستثناء الأولاد الكفار ومَنْعِهم من الميراث، وذلك في قوله ﷺ: «لا يَرِثُ الكافرُ المسلمَ»، فنُحَصِّلُ من الحديث قضيةً جزئية صورتها: بعضُ الأولاد لا يرثون، وهذا البعضُ هم الكفار، فصارت عندنا قضيتان: كلية موجبة (كل





الأولاد يرثون) وجزئية سالبة (بعض الأولاد لا يرثون)، وهي صورةُ التناقض عند المنطقيين.

لكننا نقول: إنما يتم التناقض عند المنطقيين فيما لو كان البعض المحكوم عليه بعدم الإرث في القضية الجزئية مرادًا بعينه في القضية الكلية، لأن ذلك هو موجب التناقض كما تقدم أولَ التنبيه، فيتوارد على محلٍّ واحد وهم الأولاد الكفار حكمان متنافيان وهما الإرثُ وعدمُه، وذلك تناقضٌ لا محالة، لكن حقيقة التخصيص هي: بيانُ ما لم يُرَدْ باللفظ العام، قال ابن تيمية: تقول: خصصتُه، إذا أخرجتَه مِن لفظك العام بإرادتِك عدمَ دخولِه أو بعدم إرادتِك دخولَه، وهذا هو الأصلُ في تخصيص العام، فإذا قيل: إن الله سبحانه خَصَّ مِن قوله ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ العبدَ والكافر والقاتل، فمعناه أنه لم يُرِدْ دخولَهم في الحكم، بل أراد عدمَ دخولهم اهـ، وقال الطوفي: حيث وُجِد المُخصِّص اقتضى رفعَ ما يُطابقه من العام، بمعنى أنه تبين أنَّ مدلولَه غيرُ مرادٍ من العموم، فيخرج عن الإرادة به اهـ، وإذا تبين كونُ الأفراد المحكومِ عليها في القضية الجزئية غيرَ داخلةٍ في عمومِ الأفراد المحكومِ عليها في الكلية، فقد تبين عدمُ وحدةِ الموضوع، فلا تناقض، ويتبين بذلك أن قولنا: (كل الأولاد يرثون) ليس له من الكليةِ إلا الصورةُ أما حقيقةُ الكلية فلا، لأنَّ المرادَ بعضُ الأولاد -وهم المسلمون- لا كلُّهم، وشرطُ الكلية تعلُّق الحكمِ بكل فرد من أفرادها فردا فردا، قال القرافي: الكلية: القضاءُ على كل فرد فرد حتى لا يبقى من تلك المادة فرد اهـ، ولهذا يكون استعمالُ «كل» هنا مجازا، إذ هو استعمالٌ لها في غير موضوعها، حيث استُعملت في البعض مع وضعها للكل، ولا محذورَ في هذا، قال الفخر الرازي: إن قيل: إذا كان اللفظُ موضوعًا للكل، ثم تبين أنه غيرُ صادقٍ في الكل، كان هذا كذبا، وذلك يُوجب الطعنَ في القرآن، قلنا: لفظُ الكل كما أنه يُستعمل في المجموع، فقد يستعمل مجازا في الأكثر، وإذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة، لم يكن استعمالُ اللفظ فيه كذبا، والله أعلم اهـ، فالقضية على التحقيق جزئيةٌ لا كلية، إذ العبرةُ بالمعنى والمرادِ لا باللفظ، وإلا لَلَزِمَنا







تكذيبُ من قال: رأيت أسدا يخطب، وهو يريد خطيبا شجاعا، بدعوى أنه ما رأى حيوانا مفترسا، ولا يرتكب مثلَ هذا منصف، قال القرافي: نحن نعني بالكذب أن يُستعمل اللفظُ في معنًى على سبيل الحقيقة أو المجاز ولا يكون اللفظُ مطابِقًا للذي استُعمِل اللفظُ فيه، فمن قال: زيدٌ في الدار، وليس في الدار، فهو كذب، ومن قال: هذا أسد، ويريد استعمالَ اللفظ في مجازه على سبيل المجاز والمبالغة، وذلك الرجل الذي استُعمِل اللفظُ فيه في غاية الجبن، كان كذبا لعدم المطابقة، فالعامُّ المخصوصُ لم يستُعمل اللفظُ فيه إلا في الخصوص، والخصوصُ واقع، فالمطابَقة حاصلة، فلا كذبَ ألبتة، لأجل المطابقة لِمَا استُعمِل اللفظ فيه اهـ، وهكذا ما نحن فيه، فبعد أن تبينا أن مراد المتكلم بالقضية الكلية بعضُ الأفراد لا كلُّهم، لم يَبْقَ وجهٌ لإلزامه التناقض، والمنطقيُّ لو قلت له: إن الأفرادَ المحكومَ عليهم في القضية الجزئية ليسوا داخلين في أفراد القضية الكلية، لم يبق عنده مُوجبٌ للحكم بالتناقض، إذ شرطُه قد انتفى، فلا تكون دعوى التناقضِ المنطقيِّ بعد ذلك إلا جمودا على اللفظ مع الغفلة عن المعنى المقصود باللفظ[1]، ولله در الغزالي حين قال: اعلم أنَّ كلَّ مَن طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهَلَك، وكان كمَن استدبر المغربَ وهو يطلبه، ومَن قرر المعاني أوَّلًا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى اهـ، والله الهادي.



العكس

احتاج النُّظَّار إلى العكس للاستعانة به على تمييز صادق القضايا من كاذبها، كالتناقض، وأُخِّرَ عن التناقض لما تقدم في وجه تقديم التناقض عليه، ولأن المعنى الذي اشتركا فيه، وهو تمييز الصادق عن الكاذب، في التناقض أتمُّ منه في العكس، لقوة دلالة كذب النقيض على صدق القضية وبالعكس، ضرورةَ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بخلاف العكس فإنه من باب الدلالة بصدق الملزوم على

(1) وقد قال الغزالي في «المعيار»: العبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ اهـ.







صدق لازمه، والأصلُ ملزوم وعكسُه لازم له، قال السعد: العكس لازمٌ من لوازم الأصل اهـ.

وعلى هذا فيستدل بصحة الأصل على صحة عكسه، لأن صحة الملزوم تستلزم صحة اللازم، كما يستدل بفساد العكس على فساد أصلِه لأن فساد اللازم دليل فساد الملزوم، ولكن لا يستدل بفساد الأصل على فساد عكسه لأن فساد الملزوم لا يستلزم فساد اللازم، ولا بصحة العكس على صحة الأصل لأن صحة اللازم لا تستلزم صحة الملزوم.

والعكس في اللغة: قلب الشيء بجعل أوله آخره أو أعلاه أسفله ونحو ذلك، مصدر عكسه يعكسه من باب ضرب.

وفي الاصطلاح: تبديلُ طَرَفَي القضيةِ مع بقاء الصدق والكيف والكم.



والتبديلُ عبارةٌ عن جَعْلِ الجزءِ الأول من القضية ثانيًا والجزءِ الثاني أوَّلًا، كما إذا أردنا عكسَ قولنا: «بعض الإنسان حيوان» بدلنا جزأيه وقلنا: «بعض الحيوان إنسان» أو عكس قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» قلنا: «لا شيء من الحجر بإنسان».

فقد صُيِّرَ الموضوعُ محمولا والمحمول موضوعا، قال الكلنبوي: والمراد من الموضوع والمحمول ههنا ما هو بحسب الذكر والعنوان، لأن العكس لا يُصَيِّر ذاتَ الموضوع محمولا، ومفهومَ المحمول موضوعا، فإنك إذا قلت: الإنسان حيوان، تريد بالإنسان أفرادَه وبالحيوان مفهومَه، وإذا عكست وقلت: بعض الحيوان إنسان، انعكس الأمر، فتريد بالحيوان الأفرادَ وبالإنسان المفهوم، إذ قد تقرر أن المراد من الموضوع إنما هو الأفراد والذات، ومن المحمول إنما هو المفهوم، وبالجملة العكس إنما هو حال اللفظ، والمعنى باق على حاله قبلُ اهـ.

والعكسُ كما يُطلَق على المعنى المصدري أي: تبديلِ طرفي القضية، فإنه يطلق على القضية الحاصلةِ بالتبديل، كما يقال مثلا: عكسُ الموجبةِ الكلية موجبةٌ جزئية،





فنُقِل أوَّلًا من المعنى اللغوي إلى المعنى المصدري الذي يُشتق منه سائرُ الصيغ، كقولهم: عكس وانعكس وينعكس ونحوها، ثم استُعمِل في القضية المخصوصة بعلاقةِ السببية، ثم كَثُرَ استعمالُه فيها حتى صار حقيقةً بالغَلَبة.

والمرادُ ببقاءِ الصدق أنَّ الأصلَ لو كان صادقا كان العكسُ صادقا، لأنَّ العكس لازمٌ من لوازم الأصل كما تقدم، ويستحيل صدقُ الملزوم مع كذب اللازم، فيلزم من صدق الملزوم صدق لازمه.

وقالوا (مع بقاء الصدق) ولم يقولوا: (والكذب)، لأنَّ العكسَ لازمٌ للأصل، ولا يلزم من كذب الملزوم كذبُ اللازم، فلا يلزم من كذب الأصل كذبُ العكس، فإنَّ قولك: «كل حيوان إنسان»، كاذب مع صدق عكسه وهو: «بعض الإنسان حيوان»، قال السعد: ولم يُعتبَر بقاءُ الكذب لجواز أن يكون الصادقُ لازمًا للكاذب اهـ.



وقد أجاب العلامة برهان الدين في حواشي شرح الفناري عمن عبر بالصدق والكذب، أو التصديق والتكذيب[1]، بأن المعنى على التوزيع، يعني أن بقاء الصدق من جانب الأصل، وبقاء التكذيب من جانب العكس، بمعنى أن صدق الأصل يستلزم صدق العكس، وكذب العكس يستلزم كذب الأصل، ولا يلزم أن يكون بقاء الكذب من جانب الأصل لأن الأصل الكاذب قد يحصل معه العكس الصادق، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، في عكس كل حيوان إنسان، وأشار بتقديم التصديق على التكذيب إلى أن التصديق من جانب الأصل والتكذيب من جانب العكس بناء على أن الأصل مقدم على العكس ليشعر بأن الأصل ملزوم والعكس لازم اهـ.

والمراد ببقاء الكيف أن الأصل إن كان موجبا كان العكس موجبا وإن كان سالبا كان سالبا، أي: أن يكون عكس الموجبة موجبة، وعكس السالبة سالبة.

ويقال في بقاء الكم ما قيل في بقاء الكيف.

(1) كالقاضي الساوي في «البصائر النصيرية» والأثير الأبهري في «إيساغوجي».




ويستثنى من ذلك **الموجبةُ الكلية،** فإن عكسها **موجبة جزئية،** كقولنا: «كل إنسان حيوان»، عكسه: «بعض الحيوان إنسان»، ولم تنعكس الموجبة الكلية كليةً لئلا تنتقض بمادةٍ يكون المحمولُ فيها أعمَّ من الموضوع، إذ يصدق قولنا: «كل إنسان حيوان»، ولا يصدق «كل حيوان إنسان»، وإلا لصدق الأخص على جميع أفراد الأعم، وهو محال.

والمراد بعدم انعكاسها كليةً أنه لا يطرد، فلا ينافي صدقَ عكسِها في مادةٍ يكون فيها المحمولُ مساويًا للموضوع كـ«كل إنسان ناطق»، فعكسه وهو «كل ناطق إنسان» صادق، إلا أنَّ ذلك لخصوصِ المادة[1]، فإنه قد يتخلف في صورة ما إذا كان المحمول أعم، ومعلومٌ أن قواعد القوم مبنية على الاطراد، فحيث تخلف الحكم في مادة ما لم تعتبر القاعدة.

وعليه فمعنى انعكاس القضية أن يلزمها العكسُ لزوما كليا، وذلك لا يتبين بمجرد صدق العكس مع القضية في مادة واحدة، بل يحتاج إلى برهان منطبق على جميع المواد، بخلاف عدم انعكاس القضية، فإن معناه ألا يلزمها العكس لزوما كليا، وذلك يتحقق بالتخلف في صورة واحدة.

(تنبيهان):

(الأول): العكس لا يكون إلا في القضايا ذات الترتيب الطبيعي، وهي الحمليات والشرطيات المتصلة، وإنما كان كلٌّ منهما مرتَّبا بالطبع لأن ترتيبه اقتضاه الطبعُ، لكونه لو أزيل تغيَّر المعنى، إذ بتأخير الموضوع عن المحمول في الحملية وتأخير المقدم عن

---

(1) قال البناني: وما اختاره ابن هارون من التفصيل فيها، أي: إنها تنعكس كنفسها إنْ كان المحمول مساويا، وتنعكس جزئيةً إذا كان أعم، مخالفٌ للجمهور، لأنهم لا يعتبرون من الأحكام إلا ما كان مطردا في جميع المواد اهـ. والحاصل أنَّ تقريرهم لاطراد الأحكام إنما هو بحسب مطلق الصورة، من غير التفاتٍ إلى خصوص المواد، ولهذا قال علي قصاره معلِّلًا قضاءَه على كلام ابن هارون بالوهم: لأنَّ المعتبر من الاطراد ما لا نَظَرَ معه إلى المواد لا مطلق الاطراد اهـ.








التالي في الشرطية المتصلة يتغير المعنى، ألا ترى أنك إذا قلت في عكس «كل إنسان حيوان»: «بعض الحيوان إنسان»، يصير المعنى ثبوت الإنسانية لبعض أفراد الحيوان بعد أن كان ثبوت الحيوانية لكل إنسان، وأنك إذا قلت في عكس «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»: «قد يكون إذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة»، يصير المعنى ثبوت لزوم طلوع الشمس لوجود النهار بعد أن كان ثبوت لزوم وجود النهار لطلوع الشمس.

وأما القضايا المرتبة بحسب الوضع فقط، وهي الشرطيات المنفصلة، فلا عكس لها، لأن عكس المنفصلة لا يؤثر في معناها وهو العناد، فليس في أحد طرفيها ما يقتضي كونَه مقدما أو تاليا، فقولك: «العدد إما زوج أو فرد»، كقولك: «العدد إما فرد أو زوج»، بخلاف الحملية والمتصلة فإن رتبة الموضوع والمقدم التقدم والاستدعاء، ورتبة المحمول والتالي التأخر وكونه تابعا، فيؤثر عكسهما في معناهما.

فإن قلت: تعريف العكس يشملها، لأن تبديل طرفيها في الذكر محقق، فالجواب أن المراد من التبديلِ التبديلُ المعنوي، أي: تبديلٌ يغير المعنى، وحيث لا يتغير معنى المنفصلة بالتبديل، إذ معناها المعاندة بين الشيئين سواء جرى التبديل فيهما أم لا، لم يعتبر التبديل فيها، فكأنها لا تبديل فيها، فلا يصدق التعريفُ عليها، كذا في شرح المطالع، قال العطار: إلا أنه صرح في شرح الشمسية بأن للمنفصلات عكوسا إلا أنه لا فائدةَ فيه، وكأنهم ما عنوا بقولهم: «لا عكس للمنفصلات» إلا ذلك، وهو عدمُ الفائدة، فكأن القطب أشار في كتابيه إلى الطريقتين في دفع التنافي بين تعريفهم وبين قولهم: «لا عكس للمنفصلات»، تدبر اهـ.

(الثاني): العكس لازمٌ لكل قضيةٍ لم يجتمع فيها خِسَّتان، وهما السلبُ والجزئية[1]، فتخرج السالبة الجزئية، والسالبة المهملة لأنها في قوتها.

---

(1) الجزئية خسة بالنظر للكلية لأنها أشرف منها، والسلب خسة بالنظر للإيجاب لأنه أشرف منه. (باجوري).






وإنما لم يكن لِمَا اجتمع فيها الخستان عكسٌ لأنه لا يبقى فيه الصدقُ على وجه اللزوم وإن كان قد يبقى اتفاقا في بعض المواد كما في قولك في: بعض الإنسان ليس بحجر، بعض الحجر ليس بإنسان، فإن الصدق قد بقي اتفاقا لخصوص المادة، بدليل تخلُّفِه في مادةٍ يكون الموضوع فيها أعم من المحمول، فيصدق سلب الأخص عن بعض أفراد الأعم، ولا يصدق سلب الأعم عن بعض أفراد الأخص، فإنه يصدق أن يقال: بعض الحيوان ليس بإنسان، ولا يصدق أن يقال: بعض الإنسان ليس بحيوان، إذ يلزم انتفاءُ العام عن الخاص، وهو محال، لأنه صِدْقُ الخاص بدون العام، قال البناني: وتخلُّفُ الصدق في مادةٍ واحدة يكفي في بيان عدم الانعكاس كما علمت اهـ.

(الخلاصة):

عُلِم مما تقدم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية فتقول في عكس كل إنسان حيوان: بعض الحيوان إنسان، ومثلها الشخصية الموجبة إن كان محمولها كليا، فتقول في عكس زيد حيوان: بعض الحيوان زيد، فإن كان محمولها جزئيا انعكست كنفسها فتقول في عكس هذا زيد: زيد هذا، والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية فتقول في عكس لا شيء من الإنسان بحجر: لا شيء من الحجر بإنسان، ومثلها الشخصية السالبة إن كان محمولها كليا فتقول في عكس ليس زيد بحجر: لا شيء من الحجر بزيد، فإن كان محمولها جزئيا انعكست كنفسها فتقول في عكس ليس زيد بعمرو: ليس عمرو بزيد، والموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية فتقول في عكس بعض الحيوان إنسان: بعض الإنسان حيوان، ومثلها المهملة الموجبة فتقول في عكس الإنسان حيوان: بعض الحيوان إنسان، ويصح أيضا عكسها كنفسها فتقول في عكس المثال المذكور: الحيوان إنسان، وأما الجزئية السالبة فلا عكس لها، فلا تقول في بعض الحيوان ليس بإنسان: بعض الإنسان ليس بحيوان، ومثلها المهملة السالبة، فلا تقول في الحيوان ليس بإنسان: بعض الإنسان ليس بحيوان، ولا: الإنسان ليس بحيوان.




واعلم أن للمنطقيين ثلاث طرق لبيان وجه لزوم العكس للقضية ولزوم صدقه لصدقها: أي: كيفية استلزام القضية للعكس ودلالتها عليه، وهي: طريق **الافتراض**، وطريق **العكس**، وطريق **الخَلْف**، فلتُطْلَبْ من مظانها، والله الموفق.










الباب السادس

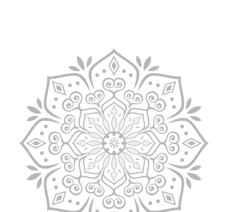
في مقاصد التصديقات

وهي الأقيسة

- الفصل الأول: في حقيقة القياس.
- الفصل الثاني: في أقسام القياس.
- الفصل الثالث: في لواحق القياس.
- الفصل الرابع: في أقسام القياس باعتبار مادته.
- الفصل الخامس: في مثارات الغلط في القياس.







الفصل الأول

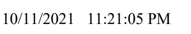
في حقيقة القياس

بعد الفراغ من بيان حقيقة القضايا وأقسامها وما يتعلق بها من تناقض وعكس، يكون الشروع في مقاصد ذلك كلِّه، وهي الأقيسة، وإنما قُدم البحث في القضايا لأنَّ منها يتركب القياس، ومعرفةُ الجزء مقدمة على معرفة الكل، ومعرفة المقاصد بعد معرفة المبادئ.



والقياسُ هو المقصود الأهم للمنطقي، لأن المقصود بالذات من العلوم المدوَّنة مسائلُها التي تكون الإدراكاتُ المتعلِّقة بها تصديقا، فتلك الإدراكاتُ هي المقصودة من العلوم، والقياسُ هو العمدةُ في تحصيلها، وأما الإدراكاتُ التصورية فلا تُطلب لذاتها بل لكونها وسائطَ ووسائلَ إلى التصديقات، لأنَّ أطرافها قد تكون نظرية فتتوقف على القول الشارح، ولذلك كانت التعاريف الواقعة في العلوم من قبيل المبادئ لا المقاصد، وقد قالوا: إنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ مسائلُه.

وإنما تأخر القياسُ في الوضع لتقدُّم التصوُّر عليه في الطبع، لأن الحكمَ على المجهول أو به محال، إذ الحكمُ على الشيءِ أو به فرعُ تصوُّرِه، قال ابن تيمية: إنَّ الكلامَ في الشيء نفيا وإثباتا مسبوقٌ بتصوره، فليس للإنسان أن ينفي شيئا عن شيء أو يثبته له إلا بعد تصوره تصورا يمكن معه النفيُ والإثبات اهـ.






تعريف القياس

تقول العرب: قِسْتُه على الشيء وبه أَقيسُه قَيْسا من باب باع، وأَقوسُه قَوْسا من باب قال لغة، وقَايَسْتُهُ بالشيء مُقَايَسَةً وقِيَاسا من باب قاتل، وهو تقديرُه به.

وهو في الاصطلاح: قولٌ مؤلَّف من قضيتين متى سُلِّم لَزِمَ عنه لذاته قولٌ آخَر.

الكلام على التعريف

قولهم (**قول**) خرج به المفردُ، لاختصاص القول عند المنطقيين بالمركب.

وقولهم (من قضيتين) القضيةُ إذا كانت جزءا من الدليل بأن تُنظَمَ في قياسٍ مقترِنَةً بقضيةٍ أخرى ليَحْصُلَ مِن ازدواجهما استثمارُ النتيجة تسمى «مقدمة»، لأنها تقدم الناظرَ فيها إلى المطلوب أو لأنَّ صاحب القياس قدَّمها وجعلها بين يدي مطلوبه، فالقضيتان من حيث كونهما جزءا القياسِ تسميان مقدمتين، وهو المرادُ بالقضيتين هنا. قال ابن النفيس في «شرح الوريقات»: المقدمة: قضيةٌ هي جزءُ قياس، فلهذا لم يقل في تعريف القياس: «إنه قول مؤلف من مقدمات» لئلا يلزم الدور اهـ.

قالوا: ويخرج بقولنا (**من قضيتين**) القضيةُ الواحدة وإن لزمها لذاتها قولٌ آخَرُ، كصِدْقِ عكسها على تقدير صدقها، مثلُ استلزامِ صِدْقِ «كلُّ إنسانٍ حيوان» صِدْقَ «بعضُ الحيوان إنسان»، أو كَذِبِ نقيضها كذلك، مثل استلزام صدق «كل إنسان حيوان» كَذِبَ «بعض الإنسان ليس بحيوان»، وغير ذلك من لوازمها.

مآل المقدمتين

واعلم أنه يتعين في مقدمات القياس أن تكون ضروريةً أو تنتهي إلى مقدمات ضرورية، ومثلها المقدمات المسلمة، لأنه لو لم تنتهِ المقدمات إلى ذلك لزم توقُّفُ العلم بها على غيرها، وكذا الحال في ذلك الغير، وهكذا، فإنْ عُدْنا إلى بعض الأوائل








لزم الدور، وهو توقُّفُ شيءٍ على ما يتوقف عليه، وإنْ ذهبنا لا إلى غايةٍ لزم التسلسل، وهو توقف أمرٍ على أمر آخر متوقِّفٍ على أمر آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له، وكلاهما محال، فتعين كونُ المقدمات ضروريةً أو تنتهي إلى ضرورية.

وما يُنتهى إليه يسمى «المقاطع»، قال الجرجاني: المقاطع هي المقدمات التي تنتهي الأدلةُ والحُجَجُ إليها من الضروريات والمسلَّمات، ومثل الدور والتسلسل، وهي التي لا تحتاج إلى البرهان، بخلاف المسائل فإنها تَثْبُتُ بالبرهان القاطع اهـ.

قال ابن تيمية: البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلمُ لا بد أن ينتهيَ إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإنَّ كلَّ علمٍ ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذِ المقدماتُ النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائما، لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محلٍّ له ابتداءٌ، وكِلَاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدماتُ أيضا نظريةً لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسلُ العلوم النظرية في الإنسان، والإنسانُ حادثٌ كائن بعد أن لم يكن، والعلمُ الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبلَه، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغايةُ البرهانِ أن ينتهيَ إليها.

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرِض فيها شبهاتٌ ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية.

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجوابُ عنها بالبرهان، لأنَّ غايةَ البرهان أنْ ينتهيَ إليها، فإذا وقع الشكُّ فيها انقطع طريقُ النظر والبحث. ولهذا كان مَن أنكر العلومَ الحسية والضرورية لم يُناظَر، بل إذا كان جاحدا معانِدا عُوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطا إما لفسادٍ عَرَض لِحِسِّه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالَج بما يوجب حصولَ شروط العلم له وانتفاءَ





موانعه، فإن عجز عن ذلك لفسادٍ في طبيعته عُولِج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرُّقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا تُرِك.

ولهذا اتفق العقلاءُ على أنَّ كل شبهةٍ تَعرِض [للمقدمات الضرورية] لا يمكن إزالتُها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما يخاطَب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدماتٌ علمية، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظرا يفيده العلمَ بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدماتٌ علمية أو لم يكن قادرا على النظر لم تمكن مخاطبتُه بالنظر والاستدلال اهـ.

وقد تقدمت عند تعريف النظر الإشارةُ إلى هذا وأن التعريف كالحجة كلاهما لا بد من انتهائه إلى علم أولي ضروري غير متوقف على النظر.

ولما كانت العلوم الضرورية أصلا للنظرية، امتنعت معارضة الضروريات بالنظريات، امتناعَ معارضة الفرع لأصله.

قال ابن تيمية: وأما دفعُ الضروريات بالنظريات فغيرُ ممكنٍ، لأن النظريات غايتُها أن يُحتج عليها بمقدماتٍ ضرورية، فالضرورياتُ أصلُ النظريات، فلو قُدِح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات، فيلزمنا بطلانُ قدحِه على كل تقدير، إذ كان قدحُ الفرع في أصله يقتضي فسادَه في نفسه، وإذا فسد بطل قدحُه، فيكون قدحُه باطلا على تقدير صحته وعلى تقدير فساده، فإن صحته مستلزمة لصحة أصله، فإذا صح كان أصله صحيحا، وفساده لا يستلزم فسادَ أصله، إذ قد يكون الفسادُ منه، ولو قدَح في أصله للزِم فسادُه، وإذا كان فاسدا لم يُقبل قدحُه، فلا يُقبل قدحُه بحالٍ. وهذا لأنَّ الدليلَ النظريَّ الموقوفَ على مقدماتٍ وعلى تأليفها قد يكون فسادُه من فسادِ هذه المقدمة، ومن فساد الأخرى، ومن فساد النَّظْم، فلا يلزم إذا كان باطلا أن يَبطُل كلُّ واحد من المقدمات، بخلاف المقدمات، فإنه متى كان واحدٌ منها باطلا بطَلَ الدليل اهـ.





وفي قولهم (**متى سُلِّم لزم عنه**) إشارةٌ إلى أنَّ القولَ لا يلزم أن يكون مسلَّما في نفسه، أي: مقبولا، بل أن يكون بحيث لو سُلِّم لزم عنه قولٌ آخر، ليدخل في التعريفِ القياسُ الذي مقدماته كاذبة، كقولنا: «كل إنسان جماد، وكل جماد حمار»، فهاتان القضيتان، وإن كذبتا في أنفسهما، إلا أنهما لو سُلِّمتا لزم عنهما أن «كل إنسان حمار»، لأنَّ لزومَ الشيء للشيء: كونُ الشيء بحيث لو وُجد وجد لازمُه وإن لم يوجدا في الواقع.

والمراد باللزومِ الذهنيُّ منه، بمعنى أنه متى حصلت القضيتان في الذهن انتقل إلى القول الآخر، وهذا اللزومُ يَعُمُّ البيِّنَ الذي لم يفتقر إلى واسطةٍ كما في القياس المركَّب من الشكل الأول، وهو المسمى بالكامل، وغيرَ البين الذي يفتقر إلى واسطة كما في القياس المركب من سائر الأشكال إذ يحتاج إلى تغييرِ كلٍّ من المقدمتين أو إحداهما ليرجع القياسُ إلى الشكل الأول، ويسمى هذا بغير الكامل.

وخرج بقولهم (**لزم عنه**) الاستقراءُ والتمثيل، فإن مقدماتهما إذا سُلِّمت لا يلزم عنهما شيء، لإمكان تخلُّفِ مدلوليهما عنهما، قال السعد: اعلم أنه لا نزاعَ لأحدٍ في أنَّ الاستقراء والتمثيل إنما يفيدان الظنَّ دون اليقين اهـ.

والمقصودُ من إخراج ما ذُكِرَ عدمُ تسميته قياسا منطقيا لا عدمُ تسميته قياسا مطلقا، لأنه يسمى قياسا بالتقييد بالتمثيل والاستقراء.

وقالوا في الحد (**لذاته**) ليَخْرُج ما استلزم قضيةً أخرى لا لذاته بل مِن أجل قضيةٍ أجنبية، ومثال ذلك: **قياسُ المساواة**، وهو ما تركب من قضيتين متعلَّقُ محمولِ أُولاهما موضوعُ أخراهما وإن لم يكن من مادة المساواة، نحو: زيد مساو لعمرو وعمرو مساو لبكر، لأنه وإن لزم عنهما قولٌ آخر، وهو: زيد مساوٍ لبكر، لكن لا لذاتهما بل لمقدمةٍ أجنبية، وهي في المثال المذكور: مساوي المساوي لشيءٍ مساوٍ لذلك الشيء، بدليل تخلُّفِ ذلك في نحو قولك: الإنسان مباينٌ للفرس، والفرس مباينٌ للناطق، فإنه لا




يستلزم أن الإنسان مباين للناطق، لأنه لا يلزم صدق أن يقال: مباين المباين لشيء مباين لذلك الشيء، وليس هذا قياسا اصطلاحا لعدم تكرُّرِ الحد الوسط، لأن الحد الوسط في الشكل الأول يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى، والأمر هنا ليس كذلك كما لا يخفى(1)، ولا ما أنتجه نتيجةً اصطلاحا لأنها إنما صدقت ولزمت من تسليم هاتين المقدمتين بواسطة أمرٍ خارج، وإنما أخرجوا قياسَ المساواة عن التعريف، لعدم إنتاجه مطردا، واختلافِه بحسب اختلاف المواد، كما أخرجوا الضروبَ العقيمة لعدم اطراد نتائجها واختلافها في الإنتاج.

وقولُهم (**قول آخَر**) أي: مغايرٌ لكلٍّ من المقدمتين، وإنما اشترطت الآخَرية لأنه:

1 - إن كان عينَ المقدمتين، كما إذا قلنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، لأن النبيذ مسكر وكل مسكر حرام، يلزم التكلُّمُ بالهذيان، أي: بالكلام الغير المفيد.



2 - وإن كان عينَ إحداهما، كما إذا قلنا: النبيذ حرام، لأنه مسكر، والمسكر نبيذ، والنبيذ حرام، تلزم المصادرة على المطلوب: وهي كون المدعى جزءا من الدليل، وهذا لا يفيد المطلوب، لاشتماله على الدور المهروب منه، لأن معرفة المدعى موقوفةٌ على معرفة الدليل، فلو كان المدعى جزءَ الدليل، يلزم أن تكون معرفةُ الدليل موقوفةً على معرفة المدعى، لتوقف معرفة الكل على معرفة الجزء، فيلزم الدور، وهو محال.

والمراد بمغايرة النتيجة لهما كونُها ليست عينَ واحدةٍ منهما، لا كونُ أجزائها غيرَ أجزائهما، لأن مغايرة النتيجة لكل منهما لا تقتضي مغايرتَها لكل جزءٍ منه، إذ لا يلزم من مغايرة شيءٍ لشيء أن يكون مغايرا لكل جزء منه، ثم لا بد مِن تَرَكُّبِ النتيجة من بعض أجزاء المقدمة الأولى وبعض أجزاء المقدمة الثانية، فإذا قلت مثلا: كل

(1) ولهذا قال الباجوري على منطق السنوسي: وتسميةُ ذلك قياسًا على سبيل التجوز، لمشابهة القياس مِن حيث اشتمالُه على مطلق تكرُّرٍ وإن لم يكن المتكرِّرُ فيه الحد الوسط اهـ.
وقال العطار على «المطلع»: ثم إنه لا وسطَ في قياس المساواة، فليس داخلًا حتى يخرج، لكنه لمَّا لم يُذكر في التعريف قيدُ تكرُّرِ الوسط احتيج إلى إخراجه بقوله (لذاته) اهـ.




إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، أنتج أن كل إنسان جسم، وهذه النتيجة مغايرةٌ للمقدمتين بالمعنى المذكور، فافهم.

ويسمى هذا القولُ قبل الاستدلال دعوى، وعنده مطلوبا، وبعده نتيجة، قال الباجوري: أما مناسبة تسميته دعوى فهي كون الخصم قد ادعاه، وأما مناسبة تسميته مطلوبا فهي كون المستدِل قد طلبه بذلك الاستدلال، وأما مناسبة تسميته نتيجة فهي كونه قد استنتجه منه اهـ.

(تنبيه): اعلم أنَّ القياسَ قسمان: معقولٌ وملفوظ، أما المعقول: فهو الذي يتركب من القضايا المعقولة، والملفوظ هو الذي يتركب من القضايا الملفوظة، والأول هو القياسُ حقيقة، والثاني مجازا، لدلالته على القياس المعقول.










الفصل الثاني

في أقسام القياس

ينقسم القياس إلى قسمين: اقتراني، واستثنائي.

أولا. القياس الاقتراني

ويسمى «**القياسَ الحملي**» و«**قياسَ الشمول**»، وهو: ما لا يكون عينُ النتيجة ولا نقيضُها مذكورًا فيه بالفعل.

وإنما يكون دالا على النتيجة بالقوة، لأنها لا تكون مذكورةً فيه بهيئتها الاجتماعية وإنما تكون أجزاؤها متفرقة فيه، فتكون قد ذُكِرت بمادتها دون صورتها، فقولك: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، قياس اقتراني ينتج: كل إنسان حساس، وهذا اللفظُ الذي هو: كل إنسان حساس، لم يكن مذكورا في هذا القياس بصورته بل بمادته، أعني الموضوعَ والمحمول، لأنَّ الإنسانَ مذكورٌ في المقدمة الصغرى، والحساس مذكورٌ في الكبرى، والشيء يوجد مع مادته بالقوة قبل حصول صورته، كالخشب للسرير، فإنه سرير بالقوة، فإنِ انضم إلى ذلك التأليفُ المخصوصُ وهو الجزءُ الصُّوريُّ حصل ذلك الشيءُ بالفعل، والمرادُ بالقوة الاستعدادُ للحصول بالفعل.

فقولنا: «كل إنسان حيوان» قضية، وقولنا: «كل حيوان حساس» قضية أخرى، لزمت عنهما قضية أخرى هي: «كل إنسان حساس».







فالقضية الأولى «كل إنسان حيوان» تسمى المقدمة الصغرى، والثانية «كل حيوان حساس» تسمى المقدمة الكبرى، والثالثة «كل إنسان حساس» تسمى النتيجة.

والمقدمة هي القضيةُ التي جُعلت جزءَ دليل، سميت بذلك لتقدُّمِها على المطلوب الذي هو النتيجة.

وسميت الأولى صغرى لاشتمالها على الحد الأصغر الذي هو موضوع النتيجة، وسمي الحد أصغرَ لكونه في الغالب أخصَّ فيكون أقلَّ أفرادا من الأوسط.

وسميت الثانية كبرى لاشتمالها على الحد الأكبر الذي هو محمول النتيجة، وسمي الحد أكبر لكونه في الغالب أعمَّ فيكون أكثرَ أفرادا من الوسط.

والمتكرِّر بين الحد الأصغر والأكبر يسمى حدا أوسط، لتوسطه بين الأصغر والأكبر ليتلاقيا ويتحقق العلمُ بالإنتاج، فإنَّ القياسَ إنما تنضبط قواعدُه وتُعرف أحكامُه إذا اشتمل على حدٍّ مكرَّر بين طرفي المطلوب، وهو الذي يُحذف عند أخذ النتيجة، لأنه كالآلة يؤتى بها عند الحاجة إليها في التوصل إلى المطلوب وتُترك عند حصوله.



وسمي الأصغر والأكبر والأوسط حدودا لأنها أطرافُ القياس ومنتهاه، وحدُّ الشيء طرفُه ومنتهاه.

قال في «شرح المطالع»: لا بد في كل قياسٍ حمليٍّ مِن مقدمتين تشتركان في حد، ويسمى ذلك الحدُّ حدًّا أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب، وتنفرد إحدى المقدمتين بحدٍّ هو موضوعُ المطلوب، ويسمى أصغرَ لأنَّ الموضوعَ في الأغلب أخصُّ فيكون أقلَّ أفرادا، فيكون أصغر، وتنفرد المقدمة الثانية بحدٍّ هو محمولُ المطلوب، ويسمى أكبر لأنه في الأغلب أعم فيكون أكثر أفرادا. فما ينحل إليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول يسمى حدا لأنه طرف النسبة تشبيهًا له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين، فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود: الأصغر والأكبر والأوسط، مثلا إذا قلنا: كل







إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالمطلوب أي: النتيجة الحاصلة منه كل إنسان جسم، والإنسان حد أصغر، والحيوان حد أوسط، والجسم حد أكبر اهـ.

قال العطار على «المطلع»: وللنصير الطوسي تعليلٌ آخَرُ في وجه التسمية أدقُّ مما ذكروه، وهو أنه سُمي الأوسط وسطا لأنه واسطة بين حدي المطلوب، بها ينبني الحكم بأحدهما على الآخر، والأصغر سمي أصغر لكونه جزئيا تحت الأوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الإيجابي، والأكبر سمي أكبر لكونه كليا فوق الأوسط في ذلك الترتيب اهـ.

وإنما استحسن العطار ما للطوسي، لأنه فَهِمَ مِن توسُّطِ الحد الأوسط كونَه وسطًا في النظم والتأليف والصورة، ولهذا قال قبلُ: توسُّطُه في الشكل الأول ظاهر، وأما في غيره فباعتبار ارتدادها إليه، وحينئذ فيكون المعنى: لتوسطه بين طرفي المطلوب حالا أو مآلا[1] اهـ.

وإلا فقد قال الباجوري على منطق السنوسي: ليس المرادُ مِن توسُّطه بين ذلك وقوعُه وسطًا في التركيب، لأنه يكون كذلك في الشكل الأول دون بقية الأشكال، وإنما المرادُ منه كونُه واسطةً بينهما في نسبةِ أحدهما وهو الأكبر إلى الآخر وهو الأصغر اهـ.

ووجهُ كونِه واسطةً أنه أعمُّ من الأصغر فهو لازم له، والأكبر أعم منه فهو لازم له، ولازمُ اللازم لشيء لازمٌ لذلك الشيء، فصار واسطةً في لزوم الأكبر للأصغر الذي هو المطلوب والنتيجة.

قال ابن تيمية: إنَّ القياسَ مشتملٌ على مقدمتين: صغرى وكبرى، فالكبرى هي العامة، والصغرى أخصُّ منها، كما إذا قلت: كل نبيذ خمر، وكل خمر حرام، فإنَّ النبيذ

(1) قال الدَّلجي: وقد تبع (يعني صاحب المطلع) في التعليل حسام كاتي، ولو قال: لأنه وسيلة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فيكون المعنى وسطا، لكان أحسن اهـ. (العطار على المطلع: 92).






المتنازَعَ فيه أخصُّ من الخمر، والخمر أخصُّ من الحرام، فالأول هو الحد الأصغر، والآخر هو الحد الأكبر، والأوسط المتكرر فيها هو الحد الأوسط، وحاصلُ القياسِ: إدراجُ خاصٍّ تحت عام اهـ.

وقال أيضا: لَمَّا كان الحدُّ الأول مستلزما للأوسط، والأوسط للثالث، ثبت أنَّ الأولَ مستلزمٌ للثالث، فإنَّ ملزومَ الملزومِ ملزومٌ، ولازم اللازم لازم اهـ.

وسمي القياس اقترانيا لاقتران حدوده واتصال بعضها ببعض من غير فصلٍ بينها بأداة الاستثناء التي هي «لكن»، وقيل: لأن الوسط يقترن بكل واحد من طرفي المطلوب الذي هو النتيجة، لأنه حاكمٌ على موضوعها محكومٌ عليه بمحمولها.

وسمي حمليا لأنَّ الحمليات تختص به، **ويسمى شموليا** لأنَّ الحد الأصغر إذا اندرج في الأوسط، واندرج الأوسط في الأكبر، لزم اندراج الأصغر في الأكبر وشموله له.



(**تنبيه**): اعترض المناطقة المحدَثون القياسَ الاقترانيَّ بأنه قياسٌ دوريٌّ لا يُكتسب به علمُ ما لم يُعلم.

يقول محمود قاسم في كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث»: في الواقع ليس القياسُ إلا تقريرًا لحقائقَ سَبَقَ اكتسابُها بطريقةٍ أخرى، أي: أنه لا يَكشِف عن جديدٍ في الوقت الذي يزعم فيه أنه يؤدي إلى نتائجَ ضروريةٍ مصحوبة بأسبابها، ففي المثال السابق وهو: كل إنسان حيوان، كل حيوان فانٍ = كل إنسان فان، نرى أننا لا نستطيع تأكيدَ صحة المقدمة الكبرى إلا إذا سَلَّمْنا بصدق النتيجة، ومعنى هذا أنَّ هذه النتيجةَ شرطٌ في صحة تلك المقدمة، ومما يجعل الدورَ المنطقي أشدَّ ظهورا هو أننا نبدأ بتأكيد صفةِ الفناء بالنسبة إلى كل نوعٍ من أنواع الحيوان، ثم ننتهي إلى تأكيدها بالنسبة إلى أحد هذه الأنواع اهـ.

قلت: إنما يلزم الدورُ فيما لو كان دليلُ المقدمة الكبرى الاستقراء، فلزومُ الاعتراض متوقِّفٌ على ثبوتُ انحصار دليلِ كبرى القياس الاقتراني في الاستقراء،







وهو ممنوع، فليُقِمْ دليلَه على ذلك لتتم دعواه، وإلا فنحن نقول مثلا: الجعة[1] مسكرة، وكل مسكر حرام، النتيجة: الجعة حرام. فمن قال: هذا قياس مستلزمٌ للدور، لأن إثبات كلية المقدمة الكبرى متوقف على التسليم بصحة النتيجة، فقد غالَط، لأنَّ المقدمة الكبرى دليلُها النصُّ النبوي الشريف، فثبوتُها ليس متوقفا على النتيجة كما لا يخفى. ومثله ما ذكره ابن تيمية، فإن المقدمة الكبرى «كل خمر حرام» ليس العلمُ بها متوقفا على تصحيح النتيجة «كل نبيذ خمر»، لأن حرمة كل خمر ثبتت بالنص القرآني.

ومثل ذلك قولُ الفقيهِ الحنفي مثلا: قوله ﷺ: «أوتروا» أمرٌ، وكلُّ أمرٍ يفيد الوجوب، النتيجة: الأمر بالوتر يفيد الوجوب، فلا يتم الاعتراضُ عليه بما تقدم، لأنَّ دليلَ المقدمة الكبرى مُقامٌ في علمِ الأصول، غيرُ متوقِّفٍ على العلم بالنتيجة[2].



ومثل ذلك لو ثبت بالتجربة أن السائل (أ) كلما مُزج وخُلِط بالسائل (ب) تبخر المجموع ولم يبقَ منه شيء، فقد حَصَّلْنا من مرات التكرار الكثيرة مع مساعدة القياسِ قضيةً كلية وهي: كل خلط لـ(أ) مع (ب) يستلزم تبخر الكل، فكلما صادفنا بعد ذلك سائلًا من جنس السائل (أ) وآخَرَ من جنس السائل (ب)، أخذناهما مقدمةً صغرى سهلة الحصول، بأن نقول: هذا السائل المعين هو السائل (أ) وذاك السائل المعين هو السائل (ب)، وضممنا إليها القضية الكلية الحاصلة من التجربة، وبترتيبهما نحصل قياسا اقترانيا ينتج: أنَّ خلطَ هذا بذاك يُوجب تبخرَ المجموع، ويكون هذا استدلالًا منا صحيحا، ولا يكون تصحيحُ القضية الكلية متوقِّفًا على ثبوت النتيجة، لأنَّ

(1) وهي نبيذ الشعير والقمح كما في «المعجم الوسيط».

(2) وبعد تقييدي لهذا رأيت سليمان دنيا في تقديمه لكتاب «معيار العلم» للغزالي يصرح بهذا بعينه مستحضرا كلامَ الغزاليِّ نفسِه في «المعيار» الذي يؤخذ منه أنَّ هذا الاعتراضَ قديمٌ لا حديث، فانظُره (ص31 – 36)، وانظر أيضا (ص236 – 237) من «المعيار» مع الهامش. وقد أشار إلى هذا الاعتراض أيضا مع جوابه البِهاري في «سلم العلوم»، فانظره في شرح عبد العلي الهندي عليه (ص501 – 502)، وانظر أيضا: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص71).





القضية الكلية قد حصلت بتكرارات كثيرة تَيَقَّنَّا بها الملازمة، وإن لم نكن قد جربنا أمرَ السائلَيْن المصادَفَين، لأن ما قبل ذلك من التجريبات أغنى في حصول اليقين.

قال ابن تيمية: التجربة إنما تقع على أمور معيَّنةٍ محسوسة، وإنما يحكم العقلُ على النظائر بالتشبيه، وهو قياسُ التمثيل[1] اهـ.

وقياس التمثيل -كما سيجيء في محله- هو نوعٌ من القياس المنطقي (قياس الشمول) يكون الحد الأوسط فيه هو علة الحكم، كما وقع في مثال حرمة الجعة، وكما هنا حيث إن اختلاط (أ) و(ب) هو علة التبخر.

وبهذا تعلم أنَّ إبطالَهم القياسَ المنطقي إبطالٌ للتجربة نفسِها!! فأين المنطق؟!

ثم اعلم أن القياس الاقتراني: إما **حملي** إن تركب من الحمليات المحضة، أو **شرطي** إن لم يتركب منها بأن تركب من الشرطيات المحضة أو من الشرطيات والحمليات.

أقسام الشرطي

إذا علمتَ أن القياس الاقتراني الشرطي ما تركب من الشرطيات المحضة أو من الشرطيات والحمليات، فالحصرُ العقلي يقتضي انقسامَه إلى خمسة أقسام:

الأول: ما تركب من **متصلتين**، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالأرض مضيئة، ينتج: إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة.

(1) وقال أيضا: مَن طُلب منه الدليلُ على تحريم شرابٍ خاص حين قال: هذا حرام، فقيل له: لم؟ قال: لأنه نبيذ مسكر، فهذه المقدمة كافية إن كان المستمع ممن يعلم أن كل مسكر حرام إذا سَلَّمَ له تلك المقدمة، وإن منعه إياها وقال: لا نسلم أن هذا مسكر، احتاج إلى بيانها بخبرِ مَن يُوثق بخبره أو بالتجربة في نظيرها، وهذا قياسُ تمثيل، وهو مفيد لليقين، فإن الشراب الكثير إذا جُرِّب بعضُه وعُلِمَ أنه مسكر، عُلِمَ أن الباقي منه مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض، وكذلك سائر القضايا التجربية، كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك، إنما مبناها على قياس التمثيل، بل وكذلك سائر الحسيات التي عُلِمَ أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل اهـ.





الثاني: ما تركب من **منفصلتين**، كقولنا: كل عدد إما زوج أو فرد، وكل زوج إما زوج الزوج -بأن يكون نصفه زوجا- أو زوج الفرد، فكل عدد إما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد.

الثالث: ما تركب من **متصلة ومنفصلة**، كقولنا: كلما كان هذا الشيء إنسانا فهو حيوان، وكل حيوان إما أبيض أو أسود، ينتج: كلما كان هذا إنسانا فهو إما أبيض أو أسود.

الرابع: ما تركب من **متصلة وحملية**، كقولنا: كلما كان هذا الشيء إنسانا فهو حيوان، وكل حيوان جسم، ينتج: كلما كان هذا الشيء إنسانا فهو جسم.

الخامس: ما تركب من **منفصلة وحملية**، كقولنا: كل عدد إما زوج أو فرد، وكل زوج فهو منقسم بمتساويين، ينتج: كل عدد إما فرد أو منقسم بمتساويين.



أشكال القياس

الأشكال جمع شكل، ويطلق لغة على هيئة الشيء وعلى الصورة المحسوسة والمتوهمة، وتَشكَّل الشيء تَصوَّر، وشكَّله: صَوَّره.

وفي الاصطلاح عبارة عن: هيئة التأليف الحاصلة من اجتماع الصغرى والكبرى، أي: الهيئة الحاصلة لمقدمتي القياس من كيفية وضع الحد الأوسط عند الأصغر والأكبر من جهة كونه موضوعا لهما أو محمولا عليهما أو محمولا على أحدهما وموضوعا للآخر.

القرينة والضرب

وأما اقتران المقدمتين باعتبار إيجابهما وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما، فيسمى قرينة وضربا، أما تسميته قرينة فلأنها أمر يدل على المقصود وينصب في الكلام أو المقام، ولا خفاء أن هذا الاقتران أمر دال على النتيجة ومنصوب في الكلام، وأما تسميته ضربا فلأنه نوعٌ من الشكل.




والحاصلُ مِن هذا أن مقدمتي القياس: إن نُظر فيهما باعتبار هيئة الوسط مع أخويه سمي شكلا، وإن نظر فيهما باعتبار الكم والكيف في المقدمتين سمي ضربا.

وأشكالُ القياس **أربعة:**

الأول: أن يكون الحد الوسط محمولا في الصغرى، موضوعا في الكبرى، كقولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام.

الثاني: أن يكون الحد الوسط محمولا في القضيتين، كقولنا: النبيذ مسكر، ولا شيء من الحلال بمسكر.

الثالث: أن يكون الحد الوسط موضوعا فيهما، كقولنا: النبيذ مسكر، النبيذ حرام.

الرابع: أن يكون الحد الوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى، كقولنا: المسكر حرام، النبيذ مسكر.

وهذه الأشكال في الكمال على هذا الترتيب، فأكملها **الأول**:

1 - لأنه مُنْتِجٌ للمطالب الأربعة التي هي الإيجاب الكلي والجزئي والسلب الكلي والجزئي، بخلاف بقية الأشكال، فالثاني منها لا ينتج إلا السلب، والثالث لا ينتج إلا الجزئي، والرابع لا ينتج الإيجاب الكلي، فلا ينتج الكليةَ الموجبة من الأشكال إلا الشكلُ الأول، كما سيأتي.

2 - ولأنه بديهيُّ الإنتاج، لا يحتاج إلى دليل، بمعنى أنك بعد تصور مقدمتيه لا تحتاج إلى وسطٍ لتحصيل المطلوب، لأن الحد الأصغر إذا اندرج في الحد الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر يَبْدَهُك اندراجُ الأصغر في الأكبر، بخلاف سائر الأشكال فإنَّ الإنتاجَ فيها بواسطة، وهي التي بها يُرَدُّ كلٌّ إلى الشكل الأول المفضي إلى الإنتاج بداهة.







3 - ولأنه موافقٌ للطبع في الاستدلال على المطلوب بخلاف باقي الأشكال، ولذا تُرَدُّ إليه عند الاحتياج إليها، والنظم الطبيعي هو الانتقالُ على التدريج من الأصغر للأوسط، ثم منه إلى الأكبر، فالطبيعة مجبولة على الانتقال من الشيء إلى الواسطة: بأن يتصور العقل أوَّلًا شيئا، ثم يحكم عليه بالواسطة بأن يحملها عليه، ثم يحكم على الواسطة بأن يحمل عليها شيئا آخر، فيلزم من هذين الحكمين الحكمُ على الشيء الأول بالشيء الآخِر، نحو: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فإنك لما حكمت على جميع أفراد النبيذ بمسكر، وحكمت على جميع أفراد المسكر بحرام، لزم أن يُحكم على جميع أفراد النبيذ بحرام، فيكون حكم الواسطة مقتضيا للمطلوب أي: الحكم على النبيذ بحرام.

ويلي الشكلَ الأولَ الشكلُ **الثاني** لأنه أقربُ الأشكالِ الباقية إليه، لمشاركته إياه في صغراه التي هي أشرفُ المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذي هو أشرف من المحمول[1]، لأن المحمول إنما يُطلَب لأجله إيجابا أو سلبا. ثم يليه **الثالث** لمشاركته للأول مشاركةً ما، وهي في أخس مقدمتيه التي هي الكبرى. ثم يليه **الرابع** لأنه لا مشاركةَ له مع الأول في شيء، ولِبُعْدِه عن الطبع جدا، إذ لا يُستحصل به المطلوبُ إلا بعد أعمالٍ كثيرة إما برده إلى ما هو أوضحُ منه من الأشكال أو غير ذلك، ولذا أسقطه ابن حزم في «التقريب لحد المنطق» والغزالي في «معيار العلم» من القسمة، وأما ابن سينا في «الإشارات» فلم يسقطه من القسمة، لأنها تقتضيه، ولكنه أسقطه من الاعتبار، فعَدَّ الأشكالَ الحملية المعتبرة ثلاثة، ومثله صنع الساوي في «البصائر النصيرية»، وابنُ النفيس في «شرح الوريقات»[2].

(1) قال الصبان: (قوله الذي هو أشرف من المحمول الخ) قال في «الكبير»: ويعارض هذا أن المحمول محط الفائدة اهـ. قلت: لكن هذه الفائدة ليست مقصودةً لذاتها أي بقطع النظر عن محل ثبوتها، بل باعتبارها ثابتة للموضوع، فهو المقصود أصالة.

(2) قال المعلق على «شرح الوريقات» لابن النفيس: يذكر أرسطو الثلاثة الأولى، أما الرابع الذي أضافه المنطقيون من بعده فيهمله. وقد حُدِّدت الفترة التي أضيف فيها هذا الشكل بما بين القرنين الثاني









فإن وُجد قياسٌ ليس على هيئةٍ من هذه الهيئات الأربع فنظمُه فاسد، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل فرس صهال.

ثم إنَّ كلَّ شكلٍ من هذه الأشكال الأربعة يُتصور فيه ستةَ عشرَ ضربًا، لأنَّ لكلٍّ من مقدمتيه باعتبار الكلية والجزئية والإيجاب والسلب أربعةَ أحوال، وكل حالة من حالات الأولى تؤخذ مع أربع حالات الثانية، وليست كلُّها منتجة، بل المنتجُ منها ما وُجد فيه شروطُ الإنتاج، وما عداه عقيم.

والضروب العقيمة هي الفاسدةُ من جهة الصورة، لأنها لا يلزم عنها قولٌ آخر، كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس جسم، وسميت بالعقيمة لعدم إنتاجها، تشبيهًا لها بالمرأة التي لا تَلِد.

وللمنطقيين في تمييز مُنتِج الضروب مِن عقيمها طريقان، أحدهما: يسمى طريق **الإسقاط**، وهو ما يُتعرض فيه لبيان الضروب العقيمة صريحا والمنتجة التزاما، والثاني: يسمى طريق **التحصيل**، وهو ما يتعرض فيه لبيان الضروب المنتجة صريحا والعقيمة التزاما على عكس الأول.

قال البناني: طريق التحصيل هو أن يحصل المنتج ثم يقال: ما سواه عقيم، وأما طريق الإسقاط فهو أن يبين أولا العقيم الذي أسقطته الشروط ثم يقال: والباقي منتج اهـ.

ولعل الطريق الثاني أسهل، لأن مجموع الضروب الذي تقتضيه القسمةُ العقلية أربعة وستون، المنتج منها تسعة عشر، والعقيمُ خمسة وأربعون، فذِكْرُ المنتج صريحا هو الأولى، لأنه أيسر وأعون على ضبطه وحفظه.



والحادي عشر ميلاديا، أي: ما بين فترة بويس Boèce وبيار الإسباني Pierre d'Espagne اهـ. وفي كتاب «المنطق الصوري» للنشار، أن أول من تكلم في الشكل الرابع هو ثيوفراسطس، ثم وضعه جالينوس في صورته الكاملة. (انظر: المنطق الصوري: 440 و409 – 412، وانظر أيضا: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 68).





شروط إنتاج الأشكال

١ - شروط إنتاج **الشكل الأول**:

يشترط لإنتاج الشكل الأول **شرطان**:

الأول: أن تكون الصغرى موجبة، سواء كانت كلية أو جزئية.

الثاني: أن تكون الكبرى كلية، سواء كانت موجبة أو سالبة.

والحاصلُ من ضرب حالتي الأولى في حالتي الثانية أربعةٌ، وهي الضروب المنتجة من هذا الشكل.

الضرب الأول: موجبتان، وكليتان، والنتيجة: موجبة كلية، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، ينتج: كل إنسان حساس.

الضرب الثاني: كليتان، والكبرى سالبة، والنتيجة: سالبة كلية، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر.

الضرب الثالث: موجبتان، والصغرى جزئية، والكبرى كلية، والنتيجة: موجبة جزئية، كقولنا: بعض الإنسان حيوان، وكل حيوان حساس، ينتج: بعض الإنسان حساس.

الضرب الرابع: صغرى موجبة جزئية، وكبرى سالبة كلية، والنتيجة: سالبة جزئية، كقولنا: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج بعض الإنسان ليس بحجر.

وحاصل هذه الضروب كالآتي:

الضرب	المقدمة الصغرى	المقدمة الكبرى	النتيجة
الأول	كلية موجبة	كلية موجبة	كلية موجبة
الثاني	كلية موجبة	كلية سالبة	كلية سالبة





الثالث	جزئية موجبة	كلية موجبة	جزئية موجبة
الرابع	جزئية موجبة	كلية سالبة	جزئية سالبة

قال ابن النفيس: فقد أنتج المحصورات الأربع، فلذلك يسمى كاملا، ولم يحتج في إنتاجه إلى بيان، فلذلك يسمى بَيِّنًا، والمعلم الأول يعني بالكامل ما لا يحتاج في إنتاجه إلى بيان[1] اهـ.

ولإنتاجِه المطالبَ الأربعة وكونِه على النظم الطبيعي، جُعل **معيارَ العلوم**، أي: ميزانها، إذ به يحصل تمييز العلوم الصحيحة من الفاسدة، ولهذا لم يذكر الأبهري في «إيساغوجي» غيرَه، قال: ليُجعل دستورا -أي: قانونا- ويُستنتج منه المطالبُ كلُّها اهـ.

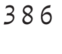
ومن هنا قال ابن تيمية: يقال: كثرةُ هذه الأشكالِ وشروطِ إنتاجها تطويلٌ قليلُ الفائدة كثيرُ التعب، فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل[2]، فإنه متى كانت المادةُ صحيحةً أمكن تصويرُها بالشكل الأول الفطري، فبقيةُ الأشكال لا يُحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول اهـ.



(**تنبيه**): اعلم أن النتيجة تتبع ما في القياس من الخستين، والخستان هما السلب والجزئية، فكل قياس فيه سالبة فنتيجته سالبة، وكل قياس فيه جزئية فنتيجته جزئية،

(1) انظر: المنطق الصوري للنشار (ص414 - 415).

(2) هذا الكلام وقع في حديث أم زرع المشهور المخرَّج في «الصحيحين» وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها، حيث قالت الأولى من النسوة اللاتي اجتمعن: «زوجي لحم جمل غث، على رأس جبل: لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل». قال ابن الجوزي: وأما قول الأولى: زوجي لحم جمل غث. المشهور في الرواية خفضُ الغث، ويروى بالرفع والتنوين على الصفة للحم، قال لنا شيخنا ابن ناصر: الجيد بالرفع، وكذا قرأته على أبي زكريا، وقال: رأيته بخط أبي القاسم الرقي بالرفع وفوقه مكتوب: رفع. والغث: المهزول. على رأس جبل: تصف قلة خيره، وبعدَه مع القلة، كالشيء الحقير في قُلَّة الجبل الصعب، فلا ينال إلا بالمشقة في الصعود إليه والانحدار به، يبين ذلك قولُها: لا سهل فيرتقى -تعني الجبل- ولا سمين فينتقل، أي: لهزاله لا تنقله الناس إلى منازلهم للأكل، بل يرغبون عنه ولا يتكلفون المشقة فيه. (كشف المشكل: 4/ 296، وانظر: فتح الباري: 9/ 259 - 260).






وكل قياس فيه جزئية وسالبة، فنتيجته جزئية سالبة، فالنتيجة تتبع الخسة دائما، كما قال الشاعر:

إنَّ الزمان لتابعٌ أرذالَه ... تَبَع النتيجة للأخس الأرذل

والسلب خسة الكيف، والجزئية خسة الكم.

وإذا عددنا الظن خسةً في مقابل اليقين، صارت الخسات ثلاثا، قال القرافي في «شرح المحصول»: النتجية تتبع أخسَّ المقدمات، والخسات ثلاثة: الظن والسلب والجزئي، فظنية وقطعية: النتيجة ظنية، وسالبة وموجبة: النتيجة سالبة، نحو: كل إنسان ناطق، ولا شيء من الناطق بفرس، فلا شيء من الإنسان بفرس، وجزئية وكلية: النتيجة جزئية، نحو: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق اهـ.

2 – شروط إنتاج **الشكل الثاني**:

ويشترط لإنتاج الشكل الثاني **شرطان**:

الأول: أن تختلف المقدمتان في الكيف، بأن تكون إحداهما موجبة، والأخرى سالبة.

الثاني: أن تكون الكبرى كلية.

فالكبرى إن كانت موجبة، فالصغرى سالبة كلية أو جزئية، وإن كانت الكبرى سالبة، فالصغرى موجبة كلية أو جزئية. والحاصل من ضرب حالتي الكبرى في حالتي الصغرى أربعة، وهي الضروب المنتجة من هذا الشكل، كالشكل الذي قبله.

الضرب الأول: كليتان والكبرى سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر.

الضرب الثاني: كليتان والكبرى موجبة، كقولنا: لا شيء من الحجر بحيوان، وكل إنسان حيوان، ينتج: لا شيء من الحجر بإنسان.







فالنتيجة في هذين الضربين **سالبة كلية**.

الضرب الثالث: صغرى جزئية موجبة، وكبرى كلية سالبة، كقولنا: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج: بعض الإنسان ليس بحجر.

الضرب الرابع: صغرى جزئية سالبة، وكبرى كلية موجبة، كقولنا: بعض الحجر ليس بحيوان، وكل إنسان حيوان، ينتج: بعض الحجر ليس بإنسان.

فالنتيجة في هذين الضربين **سالبة جزئية**.

وحاصل هذه الضروب كالآتي:

الضرب	المقدمة الصغرى	المقدمة الكبرى	النتيجة
الأول	كلية موجبة	كلية سالبة	كلية سالبة
الثاني	كلية سالبة	كلية موجبة	كلية سالبة
الثالث	جزئية موجبة	كلية سالبة	جزئية سالبة
الرابع	جزئية سالبة	كلية موجبة	جزئية سالبة



فقد أنتج هذا الشكلُ السلبَ فقط: كليا في الضربين الأولين، وجزئيا في الأخيرين، وقد عُلم قصرُ إنتاج هذا الشكل على السلب من الشرط الأول المستلزمِ سلبيةَ إحدى المقدمتين المستلزمةَ سلبيةَ النتيجة لأنها تتبع الخسيسَ دائما.

وهذا الشكل يُرَدُّ إلى الأول بعكس الكبرى، وهي قولُنا في مثال الضرب الأول: لا شيء من الحجر بحيوان، وعكسها: لا شيء من الحيوان بحجر، لأنها سالبة كلية عكسها كهي، ويضم هذا العكسُ إلى الصغرى فيرجع للأول هكذا: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر، وعلى هذا القياسُ في بقية الضروب، وإنما يرجع هذا الشكل بعكس الكبرى لأنها المخالفةُ للنظم الطبيعي.

والذي له عقلٌ سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول لأقربيَّته إليه، ولأنَّ حاصلَ هذا الشكلِ الاستدلالُ بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات.





قال علي قصاره: مثلا إذا قلنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، فقد بينا أن الإنسان والحجر تنافى لازماهما، إذ لازمُ الإنسان هو الحيوانية، ولازمُ الحجر نقيضُها، وهذان اللازمان لا يجتمعان أبدا، إذ لو اجتمع الإنسانُ والحجر، لاجتمع حيوان ولا حيوان، لوجود حيوان مع وجود إنسان، ووجود لا حيوان مع وجود الحجر، وهو معنى قولهم: اجتماعُ الملزومين يستلزم اجتماعَ لازميهما، لكن اجتماع حيوان ولا حيوان باطل، فاجتماع الإنسان والحجر المؤدي إلى هذا الباطلِ باطلٌ، وهو معنى قولهم: تنافي اللوازم دليلٌ على تنافي الملزومات، وهي قاعدةٌ مطردة اهـ[1].

ولما كانت النتائج لازمةً للمقدمات، فإن تنافي الأولى يكون دليلا على تنافي الثانية، قال ابن رشد: الأضدادُ ليس يُمكن أنْ تَنْتُجَ إلا عن مقدماتٍ هي أضداد، وإلا أمكن أنْ يُوجَد الضدان لشيء واحد اهـ[2].

قال الشيخ السنوسي: والحق أن إنتاج الشكل الثاني لا يحتاج إلى رد للأول ولا لتكلُّفٍ أصلًا، لأن حاصله راجع إلى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات، وإلا لاجتمع المتنافيان، لأنَّ اجتماع الملزومين يستلزم اجتماعَ لازمَيْهما، ضرورةَ وجود كلِّ لازمٍ عند وجود ملزومه اهـ.

وإلى هذا تَرجع طريقُ الفرق عند الفقهاء، وحاصلُ هذه الطريق كما قال الغزالي: أنَّ كلَّ شيئين وُجد ثالثٌ يُوصَف به أحدُهما دون الآخر فهما متباينان بالضرورة، وهو معنى الفرق، فإنَّ التباينَ والافتراقَ واحد. وبيانه: أنَّ النفس شيءٌ والجسم شيء،

(1) وانظر: حاشية الباجوري على منطق السنوسي (ص181 - 182).

(2) ولهذا قال ابن تيمية: ما يُظهره الله على يد النبي من الأنواع التي بها يُعرف صدقُه، ليس فيها شيءٌ يكون للكاذب، بل الكاذب لا يكون له من الأدلة إلا ما يستلزم كذبَه، فكل ما يدل على كذب الكاذب لا يدل على صدق الصادق، وبالعكس، فإنَّ دليل الكذب مستلزمٌ له، ودليلُ الصدق مستلزم له، وهما ضدان، يمتنع أن يكون مدعي النبوة نبيا صادقا، ومتنبئا كاذبا، والضدان لا يجتمعان، فيمتنع أن يكون شيءٌ واحد يدل على الضدين، وهذه القاعدةُ يُنتفع بها في مواضع... اهـ.





وقد وجَدْنَا قبولَ الانقسام وهو شيءٌ ثالث يَثبُت للجسم ويُسْلَب عن النفس، فيدل على الفرق بين الجسم والنفس، وأنَّ النفس ليست بجسم والجسم ليس بنفس، إذ لو كان النفسُ جسما لكان قبولُ الانقسام الذي اتصف به الجسمُ تتصف به النفس، فلما لم تتصف به عُلِم بالضرورة الفرق اهـ.

ولما كانت العلة دليلا على الحكم، والدليل ملزوما، والملزوم لا تتنافى لوازمه، قال أبو إسحاق الشيرازي: لا يجوز أنْ يَثبُتَ بالعلة الواحدة أحكامٌ متضادة، كتحريم الوطء وتحليلِه، لتنافيهما اهـ.

3 - شروط إنتاج **الشكل الثالث**:

ويشترط لإنتاج الشكل الثالث **شرطان**:

الأول: أن تكون الصغرى موجبة.

الثاني: أن تكون إحدى المقدمتين كلية.

فالصغرى إن كانت كلية أنتجت مع الكبرى بأحوالها الأربعة، وإن كانت جزئية أنتجت مع الكبرى الكلية موجبة سالبة، فالحاصل ستة أضرب، هي المنتجة من هذا الشكل.

الضرب الأول: كليتان موجبتان، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، ينتج: بعض الحيوان ناطق.

الضرب الثاني: موجبتان، والكبرى كلية، كقولنا: بعض الإنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، ينتج: بعض الحيوان ناطق.

الضرب الثالث: موجبتان والصغرى كلية، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ناطق، ينتج: بعض الحيوان ناطق.

فهذه الأضرب الثلاثة نتيجتها **موجبة جزئية**.




الضرب الرابع: كليتان، والكبرى سالبة، والنتيجة سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحجر، ينتج: بعض الحيوان ليس بحجر.

الضرب الخامس: صغرى جزئية موجبة، وكبرى كلية سالبة، كقولنا: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحجر، ينتج: بعض الحيوان ليس بحجر.

الضرب السادس: صغرى كلية موجبة، وكبرى جزئية سالبة، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بحجر، ينتج: بعض الحيوان ليس بحجر.

فالنتيجة في هذه الأضرب الثلاثة **سالبة جزئية**.

وحاصل هذه الضروب كالآتي:



الضرب	المقدمة الصغرى	المقدمة الكبرى	النتيجة
الأول	كلية موجبة	كلية موجبة	جزئية موجبة
الثاني	جزئية موجبة	كلية موجبة	جزئية موجبة
الثالث	كلية موجبة	جزئية موجبة	جزئية موجبة
الرابع	كلية موجبة	كلية سالبة	جزئية سالبة
الخامس	جزئية موجبة	كلية سالبة	جزئية سالبة
السادس	كلية موجبة	جزئية سالبة	جزئية سالبة

فعُلِمَ أنَّ هذا الشكلَ لا يُنتج إلا الجزئية، موجبةً في الثلاثة الأُوَل، وسالبة في الثلاثة بعدها.

وهذا الشكل يرد إلى الأول بعكس الصغرى وهي قولنا في مثال الضرب الأول: كل إنسان حيوان، وعكسها: بعض الحيوان إنسان، إذ عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية، ويضم هذا العكس للكبرى فيرجع للأول هكذا: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، ينتج: بعض الحيوان ناطق، وعلى هذا فقس، وإنما يرجع هذا الشكل بعكس الصغرى لأنها المخالفة للنظم الطبيعي.





(**تنبيه**): قال البناني: قال السعد: فإن قلت: إن الحد الوسط في الشكل الأول والرابع ليس بمتكرِّر، لأنه إذا وقع محمولا فالمراد به المفهوم، وإذا وقع موضوعا فالمراد به الذات (أي: الماصدق). قلت: إن أريد بكون المحمول هو المفهوم أن ذات الموضوع عين مفهوم المحمول ففسادُه ظاهر، وإن أريد أنه يصدق عليه مفهومُ المحمول فتكرر الحد الوسط في الشكلين ظاهر اهـ باختصار اهـ.

وقال زكريا الأنصاري في «المطلع»: وقوع الأوسط محمولا وإن أريد به المفهوم لكن ليس المراد أن ذات الموضوع عين المفهوم، بل إنه يصدق عليه المفهوم، فيتكرر الأوسط في جميع الأشكال، لأنه بمنزلة أن يقال: ذات الأصغر يصدق عليه مفهوم الأوسط، وكل ما يصدق عليه مفهوم الأوسط يثبت له الأكبر اهـ.

قال العطار على «المطلع»: إذا قلنا: «كل مثلث شكل»، فلا يخفى أن ليس المعنى فرد من أفراد المثلث مفهوم الشكل، بل كل فرد من أفراد المثلث يصدق ويقال عليه مفهوم الشكل، نص على ذلك الشيخ في كتبه حيث قال: إذا قلنا: كل مثلث شكل، فمعناه أن ما يقال له المثلث فهو بعينه ما يقال له الشكل، وإذا كان المعنى كل مثلث مقول وصادق عليه الشكل، ثم قلنا: وكل شكل كذا، فالمعنى كل ما يقال ويصدق عليه الشكل فهو كذا، كان تكرر الحد الأوسط اهـ بحروفه، وهو بمعنى كلام الشارح اهـ.



ثانيا. القياس الاستثنائي

وهو ما يكون عينُ النتيجة أو نقيضُها مذكورا فيه بالفعل، أي: بأن يكون مذكورا فيه بمادته وصورته، أي: بأجزائه المادية وهيئته التأليفية.

وهو مؤلَّف من مقدمتين: إحداهما شرطية وتسمى كبرى، والأخرى استثنائية وتسمى صغرى، فلا يكون من حمليات محضة.

مثال ما ذكرت فيه النتيجة بالفعل: قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار





موجود، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود، وهذه النتيجة هي عين التالي، فهي مذكورة في القياس بالفعل.

ومثال ما ذكر فيه نقيض النتيجة بالفعل: قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن النهار ليس بموجود، فالشمس ليست بطالعة، وهذه النتيجة نقيضها مقدم الشرطية، فقد ذكر في القياس نقيض النتيجة بالفعل.

(**تنبيه**): لا يُشْكِل على تعريف الاستثنائي بالذي ذُكِرت فيه النتيجةُ بالفعل ما تقدم مِن أنه يعتبر في القياس أن يكون القولُ اللازم -وهو النتيجة- مغايرا لكلٍّ من مقدماته، وهنا ليس كذلك، لأنا نقول: بل هو كذلك، لأنه ليس بواحد منها، وإنما هو جزء إحداهما، إذ المقدمة ليست قولَنا: النهار موجود، بل استلزام طلوع الشمس له، الحاصل ذلك من المقدم والتالي.





ثم إنَّ القضية الحملية تكون كلاما مستقلا تامَّ الفائدة، فإذا رُبطت بأداة شرط أو عنادٍ زال استقلالُها بكونها قضية، وصارتْ غيرَ كلامٍ مفيد، لأنها حينئذ تصير جزءَ قضيةٍ شرطية لا قضيةً حملية مستقلة، فقولك مثلا: قام زيد، قضية حملية تامة المعنى، ولو أدخلت عليها أداة شرط فقلت: إن قام زيد، زال استقلالُها بكونها قضية، وصارت غيرَ كلامٍ مفيد، لِتوقُّف فَهْم الشرط على الجزاء، وتقدم في محله أنَّ القضيةَ إذَا جُعلت جزءا من الشرطية مقدما أو تاليا ارتفع عنها اسمُ القضية ولم يَبْقَ لها احتمالُ الصدق والكذب، وتعلَّقَ هذا الاحتمالُ بالربط بين القضيتين سواء كان بالاتصال أو الانفصال، ولهذا قال العطار: إن النتيجة من حيث كونها جزءا للقياس الاستثنائي لا تحتمل الصدق والكذب لأنها جزءُ قضية، وما هو لازمٌ للقياس محتملٌ لهما اهـ، فلفظُ النتيجة إذن في القياس جزءُ قضيةٍ لا قضيةٌ مستقلة، ولفظُها باعتبار كونها نتيجةً قضيةٌ مستقلة لا جزءُ قضية، ومن هنا حصل التغايُرُ بين القياس والنتيجة. قال الشيخ السنوسي: لا نسلم عدمَ مغايرة النتيجة للمقدمتين في الضرب الأول من القياس الاستثنائي، فإن مسماها أخذ في المقدمتين باعتبار كونه




لازما للملزوم، ولا يحتمل حينئذ صدقا ولا كذبا، لأنه جزء قضية، وأخذ في تسميته نتيجة باعتبار كونه قضية كاملة محتملة للصدق والكذب، فلفظها واحد ومعناها مختلف في الموضعين اهـ، قال الباجوري: يؤخذ من ذلك أنَّ المرادَ من قولهم «ما ذكرت فيه النتيجة بالفعل» أنه ذُكِرت فيه صورتُها باعتبار اللفظ فقط وإن كان المعنى مختلِفًا، فليتأمل اهـ، وقال العطار محشيا على تعريف الاستثنائي: يعني أن النتيجة أو نقيضها مذكورٌ بمادته وهيئته وإن طرأ عليه ما أخرجه عن كونه قضيةً وعن احتمال الصدق والكذب اهـ، ومآلُه ما قاله الباجوري، لأنَّ الخروجَ عن الكونِ قضيةً تغيُّرٌ في المعنى، فصار الاشتراكُ في الصورة فقط دون المعنى، لاختلافه، والمادة هي المعنى، والهيئة هي الصورة.

وسمي هذا القياس استثنائيا لاشتمال القضية الثانية المسماةِ بالصغرى على حرف الاستثناء، وهو «لكنْ»، ويسمى أيضا **شرطيا** لاشتمال القضية الأولى المسماةِ بالكبرى على شرط.



وإنما سميت الشرطية كبرى والاستثنائية صغرى لأن ألفاظ الاستثنائية على نحو النصف من ألفاظ الشرطية، وأيضا لو اعتبرتَها بالترتيب الاقتراني بأن جعلتَهما على هيئة الشكل الأول المركب من حملية وشرطية لوجدتَ فيه الاستثنائيةَ صغرى والشرطية كبرى، فإذا قلت مثلا: كلما كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان، وجدته في قوة قولك: هذا إنسان وكل ما كان إنسانا فهو حيوان، ونتيجته عينُ نتيجته، ولا يختلفان إلا في تقديم الصغرى وتأخيرها في اللفظ.

وإنما لم يُسَمَّ الاقترانيُّ شرطيا مع أنه قد يتركب من الشرطية على الراجح لعدم لزوم ذلك فيه، فإنه قد يتركب من محض الحمليات، بل هذا هو الأكثر فيه.

وأقسام الاستثنائي خمسة، لأنه: إما من متصلتين، أو منفصلتين، أو متصلة ومنفصلة، أو حملية مع إحداهما.







كيفية إنتاج القياس الاستثنائي

أولا - القياس المركب من القضايا الشرطية **المتصلة**:

وإنتاجه يكون في **حالتين**:

الحالة الأولى: استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، أي: أن إثبات المقدم في الاستثنائية ينتج إثبات التالي في النتيجة، لأن المقدم ملزوم للتالي، وثبوت **الملزوم يقتضي ثبوت لازمه**.

مثال ذلك أن تقول: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه إنسان، فهو حيوان.

وأما استثناء عين التالي فلا ينتج شيئا لأنه لازم، و**لا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم**، لجواز كون اللازم أعمَّ من الملزوم، و**لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص**، فإذا قلت مثلا: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه حيوان، لم ينتج أنه إنسان ولا أنه ليس بإنسان.

الحالة الثانية: استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، أي: أن نفي التالي في الاستثنائية ينتج نفي المقدم في النتيجة، لأن التالي لازم للمقدم، و**انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم**.

مثال ذلك أن تقول: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه ليس بحيوان، فليس بإنسان.

ومن هذا قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وقد طويت الصغرى التي استُثني فيها نقيضُ التالي لكونها معلومةً بالحس، مع النتيجة وهي نقيض المقدَّم للعلم بها أيضا، لأن فساد السماوات والأرض إذا كان لازما لتعدد الآلهة، ثم انتفى بدلالة الحس، فقد انتفى ملزومه وهو التعدد، قال الغزالي: إن قوله ﴿لَفَسَدَتَا﴾ لازم، والملزوم قولُه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾، ولزمت النتيجة من نفي اللازم اهـ.






قال ابن تيمية: وما كان من الأمور مستلزما لوازمَ لو كان موجودا، فإنه يُستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، كالأمور التي لو كانت موجودةً لوجب أن تُنقل نقلا متواترا شائعا، فإنه يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، كما لو قال قائل: إنه بُني بين العراق والشام أو بين الحجاز والشام مدينةٌ أعظمُ من بغداد والموصل وأصبهان ومصر، دورها ثلاثة أيام، ونحو ذلك، فإنه يُعلم كذبُه، فإنَّ هذا مما تتوفر هِمَمُ الناس على نقله لو كان موجودا، فإذا لم يَستفض هذا وينتشر، عُلِم أن المخبِر به كاذب. وكذا لو ادعى مُدَّعٍ أنه يومَ الجمعة أو العيد قُتل الخطيب، ولم يُصَلِّ الناسُ يومَ الجمعة، ولم يستفض هذا وينتشر، أو ادعى أنه قُتل بعضُ ملوك الناس، ولم يستفض هذا، ولم ينتشر، أو ادعى أنه بُعث نبيٌّ بين المسيح ومحمد ﷺ[1] أو بعد محمد جاء بكتاب مثل القرآن أو الإنجيل، واتبعه خَلْقٌ كثير، وكَذَّبه خلق كثير، فإنه يعلم كذب هذا، إذ مثل هذا لا بد أن يستفيض وينتشر. وكذلك لو ادعى أن قريشا أو غيرَهم عارضوا القرآن، وجاءوا بكتابٍ يماثل القرآن، وأنهم أظهروا ذلك، وأبطلوا به حجةَ محمد ﷺ، فهذا مما يُقطع بكذبه، لأنَّ مثل ذلك لو وقع لكان مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، وكذلك لو ادعى أن محمدا أمر بحج بيتٍ غير البيت العتيق، أو أوجب صومَ شهرٍ غيرِ شهر رمضان، أو أوجب صلاة سادسةً وقتَ الضحى، أو أمر بالأذان والإقامة لغير الصلوات الخمس، أو أنه قال علانية بين الناس لأبي بكر أو العباس أو علي أو غيرهم: «هذا هو الخليفة من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا»، أو أن عليا دعا إلى نفسه في خلافة الثلاثة، وأمثال هذه الأمور التي لو وقعت لكان لها لوازم، فيُستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم اهـ.

وأما استثناء نقيض المقدَّم فلا ينتج شيئا لأنه ملزوم، **ونفي الملزوم لا يقتضي نفي اللازم**، لجواز كون الملزوم أخصَّ من اللازم، **ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم**،

(1) في «الصحيحين» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أولى الناس بعيسى، الأنبياء أبناء علات، وليس بيني وبين عيسى نبي». قال النووي: هذا يُبطِل قولَ مَن قال إنه بُعث بعد عيسى في زمن الفترة نبيٌّ أو نبيان أو ثلاثة، ولم يَرِدْ في ذلك حديثٌ يُعتمد عليه، وهذا الذي في مسلمٍ نصٌّ قاطع للنزاع اهـ. (وانظر: فتح الباري: 6/ 489).








فإذا قلت مثلا: لو كان هذا إنسانا لكان حيوانا، لكنه ليس بإنسان، لم ينتج أنه ليس بحيوان ولا أنه حيوان.

ولا يَرِدُ على الحالتين نحوُ: لو كان هذا إنسانا لكان ناطقا، لأنَّ استلزامَ إثبات التالي فيه لإثبات المقدم، ونفيِ المقدَّمِ نفيَ التالي، ليس لصورة القياس بل لخصوص المادة.

ولهذا قال الساوي: وقد اعتقد بعضُهم أنَّ المقدم والتالي إذا كانا متلازمين ينعكس كلٌّ واحدٍ منهما على الآخر باللزوم، فينتج فيه استثناءُ نقيض المقدم وعين التالي، والحقُّ أن ذلك ليس يتجه بحسب صورة القياس بل بحسب مادته، واللازمُ بحسب الصورة هو ما يلزم منها بحيث لو جردناها عن المواد وأحضرناها الذهنَ قضى بلزوم أمر ما منها، وما يلزم من مفهوم قولنا: إن كان «أ ب» فـ «ج د» أن «ج د» لا بد منه عند وجود «أ ب» وأن «أ ب» لا يتصور وجوده دون «ج د»، فأما أن «أ ب» لا بد منه عند وجود «ج د» أو لا يتصور وجود «ج د» دون «أ ب»، فليس واجبا من صورة المقدمة بل من مادة دون مادة، ولو راعينا النتائجَ اللازمة بحسب المواد الخاصة لحكمنا في الشكل الثالث بأنه قد ينتج كليا إن كان المحمولُ فيه مساويا للموضوع، وحكمنا في الثالث والرابع من الأول بكلية النتيجة إذا كان موضوع الصغرى مساويا للمحمول، وحكمنا بانعكاس الكلي الموجب كليا أيضا في بعض المواد المتساوية الحمل والوضع، لكن ذلك أمرٌ خارج عن مفهوم القضايا والمقدمات من حيث صورُها والالتفاتُ إليه اهـ.

(تنبيه): قد يُعبر عن الإثبات بالوضع وعن النفي بالرفع، والمعنى واحد.

شروط إنتاج القياس الاستثنائي

شروطه **ثلاثة**:

الأول: كون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية، فإن كانت إحداهما اتفاقية فهو








عقيم، فلا إنتاج إذا قلت: كلما كانت الشمس طالعة كان الإنسان ناطقا، لأن رفع تالي الاتفاقية كذب، ووضع مقدمها لا فائدة له، لأن نتيجته (وهي عين التالي) معلومةٌ من نفس الاتفاقية، أي: قبل القياس، لأنَّ العلمَ بصدق الاتفاقية موقوفٌ على العلم بصدق جزأيها، فلو استفدنا العلمَ بصدق أحد جزأيها من صدقها لزم الدور.

الثاني: كون الشرطية موجبة، لأنها لو كانت سالبة لم تنتج شيئا لا الوضع ولا الرفع، فإن معنى الشرطية السالبة سلب اللزوم أو العناد بين الطرفين، وإذا لم يكن بين أمرين لزوم أو عناد، لم يلزم من وجود أحدهما أو عدمه وجود الآخر أو عدمه.

الثالث: أحد أمرين: إما كلية الشرطية أو كلية الاستثنائية أي: كلية الوضع أو الرفع، إذ لو كانتا جزئيتين لاحتمل أن يكون اللزوم أو العناد في بعض الأوضاع والاستثناء في وضع آخر، فلا يلزم من إثبات أحد جزئي الشرطية أو نفيه ثبوت الآخر أو انتفاؤه، اللهم إلا إذا كان وقت الاتصال أو الانفصال ووضعهما هو بعينه وقت الاستثناء ووضعه، فإن القياس ينتج حينئذ ضرورة، نحو: إن قدم زيد وقت الظهر مع عمرو أكرمته لكنه قدم مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمته، والمراد بكلية الاستثناء ليس تحقُّقُه في جميع الأزمنة فقط بل مع جميع الأوضاع التي لا تنافي وضع المقدم. قال السنوسي: المدار على كون الاستثناء في وقت اللزوم وإن لم يصرح بالكلية اهـ.

ثانيا – القياس المركب من القضايا الشرطية **المنفصلة:**

وهو **ثلاثة أقسام** تبعا لتقسيم القضية الشرطية المنفصلة:

الأول – مانع الجمع والخلو، وهو ما كانت شرطيته المنفصلة مانعتَهما.

وإنتاجه يكون في **أربع حالات:**

1 – استثناء عين المقدم ينتج نقيض التالي، أي: أن إثبات المقدم ينتج نفي التالي، لأنه يمتنع اجتماعهما.







مثال ذلك أن تقول: العدد إما أن يكون زوجا وإما أن يكون فردا، لكنه زوج، ينتج أنه ليس بفرد.

2 – استثناء عين التالي ينتج نقيض المقدم، أي: أن إثبات التالي ينتج نفي المقدم، لما تقدم.

مثال ذلك في المثال المذكور أن تقول: لكنه فرد، ينتج أنه ليس بزوج.

3 – استثناء نقيض المقدم ينتج عين التالي، أي: أن رفع المقدم ينتج وضع التالي، لأنه يمتنع ارتفاعهما.

مثال ذلك في المثال المتقدم أن تقول: لكنه ليس بزوج، ينتج أنه فرد.

4 – استثناء نقيض التالي ينتج عين المقدم، أي: أن رفع التالي ينتج وضع المقدم، لما تقدم.

مثال ذلك في المثال السابق أن تقول: لكنه ليس بفرد، ينتج أنه زوج.

فالحاصل في هذا القسم أن إثبات أحد الطرفين ينتج نفي الآخر، ونفي أحدهما ينتج إثبات الآخر.

الثاني – مانع الجمع فقط، وهو ما كانت شرطيته المنفصلة مانعة الجمع فقط.

وإنتاجه يكون في **حالتين**:

1- استثناء عين المقدم ينتج نقيض التالي، أي: أن وضع المقدم ينتج رفع التالي، لأنه يمتنع اجتماعهما.

مثال ذلك أن تقول: هذا الجسم إما أن يكون أبيض وإما أن يكون أسود، لكنه أبيض، ينتج أنه ليس بأسود.

2 – استثناء عين التالي ينتج نقيض المقدم، أي: أن وضع التالي ينتج رفع المقدم، لما تقدم.




مثال ذلك في المثال السابق أن تقول: لكنه أسود، ينتج أنه ليس بأبيض.

فالحاصل في هذا القسم أن وضع أحد الطرفين ينتج رفع الآخر، أما رفع أحدهما فلا ينتج وضع الآخر لأنه لا يمتنع ارتفاعهما، فلو قلت في المثال المذكور: لكنه ليس بأبيض، لم ينتج أنه أسود، ولو قلت: لكنه ليس بأسود، لم ينتج أنه أبيض.

الثالث – مانع الخلو فقط، وهو ما كانت شرطيته المنفصلة مانعة الخلو فقط.

وإنتاجه يكون في **حالتين**:

1 – استثناء نقيض المقدم ينتج عين التالي، أي: أن رفع المقدم ينتج وضع التالي، لأنه يمتنع ارتفاعهما.

مثال ذلك أن تقول: هذا الجسم إما أن يكون غير أبيض وإما أن يكون غير أسود، لكنه ليس غير أبيض، ينتج أنه غير أسود.

2 – استثناء نقيض التالي ينتج عين المقدم، أي: أن رفع التالي ينتج وضع المقدم، لما تقدم.

مثال ذلك أن تقول في المثال المذكور: لكنه ليس غير أسود، ينتج أنه غير أبيض.

فالحاصل في هذا القسم أن رفع أحد الطرفين ينتج وضع الآخر، أما وضع أحدهما فلا ينتج رفع الآخر لأنه لا يمتنع اجتماعهما، فلو قلت في المثال المتقدم: لكنه غير أبيض، فإنه لا ينتج أنه ليس غير أسود، ولو قلت: لكنه غير أسود، فإنه لا ينتج أنه ليس غير أبيض.

تنبيهان:

(الأول): كون «**لكن**» حرفَ استثناء اصطلاحٌ لأهل المنطق، سميت أداةَ استثناء مع كونها أداةَ استدراك لشَبَهِ الاستدراك بالاستثناء في إحداثه فيما قبلَه شيئا لم يُوجد فيه، وقيل: وجهُ مناسبته للغة أن الاستثناء استفعالٌ من الانثناء، وهو الرجوع،





والشرطية لم يُحكم فيها بوجود مقدمها ولا عدمه، ولا وجود تاليها ولا عدمه، فينثني المستدل إليها بحرف الاستثناء الذي هو «لكن»، ويثبت مقدمها أو ينفيه، أو يثبت تاليها أو ينفيه.

(الثاني): القياس الاستثنائي يرد إلى الاقتراني وعكسه، نحو: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة، ينتج: النهار موجود، فهذا قياس استثنائي يمكن ردُّه إلى الاقتراني بأن تقول: هذا زمن طلعت فيه الشمس، وكل زمن طلعت الشمس فيه فهو نهار، ينتج: هذا الزمان نهار، ويمكن رد الاقتراني إلى الاستثنائي، كما تقول بدل «كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس»: «كلما كان الإنسان حيوانا كان حساسا لكنه حيوان فهو حساس»[1].

قال ابن تيمية: وما ذكروه في الاقتراني يمكن تصويرُه بصورة الاستثنائي، وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني، فيعود الأمرُ إلى معنًى واحد، وهو مادةُ الدليل، فمَن عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزمٌ لهذا، عَلِم الدلالةَ سواء صُوِّرَت بصورة القياس أو لم تُصور، والاقتراني كلُّه يعود إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا كما ذكر، وهذا بعينه هو الاستثنائيُّ المؤلَّف من المتصل والمنفصل، فإن الشرطي المتصل استدلالٌ باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدَّم وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزاء، أو بانتفاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزاء على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط، وأما الشرطي المنفصل وهو الذي يسميه الأصوليون السبر والتقسيم وقد يسميه أيضا الجدليون التقسيمَ والترديد، فمضمونُه الاستدلالُ بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، وأقسامُه أربعة، ولهذا كان في مانعة الجمع والخلو الاستثناءاتُ الأربعة، وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضُه، وكذلك

(1) عليش على المطلع (ص130 - 131)، وانظر: العطار على المطلع (ص94)، وانظر أيضا: شرح الوريقات لابن النفيس (ص187).





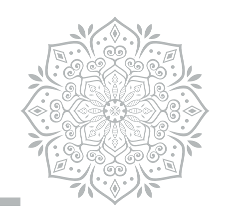

الآخر، وإن انتفى هذا ثبت نقيضُه، وكذلك الآخر، ومانعة الجمع الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، والأمران متنافيان، ومانعة الخلو فيها تناقضٌ ولزوم، والنقيضان لا يرتفعان، فمنعت الخلوَّ منهما، ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر ليس هو وجود الشيء وعدمه، ووجود شيء وعدم آخر يكون أحدُهما لازما للآخر وإن كانا لا يرتفعان لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاعَ وجود شيء وعدمه معا.

وبالجملة ما من شيءٍ إلا وله لازمٌ لا يوجد بدونه، وله منافٍ مضادٌّ لوجوده، فيستدل عليه بثبوت ملزومه، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه، ويستدل على انتفائه بوجود منافيه، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده إذا انحصر الأمرُ فيهما فلم يُمكِن عدمُهما جميعا كما لم يمكن وجودهما جميعا، وهذا الاستدلالُ يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولوازمها، وإذا تصورَتْه الفطرةُ عبرت عنه بأنواعٍ من العبارات وصَوَّرَتْه في أنواعٍ من صور الأدلة اهـ.









الفصل الثالث

في لواحق القياس

قال البناني: اعلم أن لواحق القياس هي الأمور التي تُلحق به وتذكر بعده لمناسبةٍ بينه وبينها اهـ.

وهذه اللواحق هي: القياس المركب ويناسب الذكرَ معه الحذفُ في القياس، لأن الأول فيه زيادة والثاني نقصان وإسقاط، ومن المركب قياسُ الخلف فجُعِلَ بإثره، ثم قياسُ الاستقراء، وقياسُ التمثيل. فالبداءةُ بالحذف في القياس، والمركَّبِ منه.

قال الغزالي في «المعيار»: (الصنف السابع في الأقيسة المركبة والناقصة) اعلم أنَّ الألفاظ القياسية المستعملة في المخاطبات والتعليمات، وفي الكتب والتصنيفات، لا تكون مُلَخَّصَةً في غالب الأمر على الوجه الذي فَصَّلْناه، بل تكون مائلةً عنه: إما بنقصان، وإما بزيادة، وإما بتركيبٍ وخَلْطِ جنسٍ بجنس، فلا ينبغي أن يلتبس عليك الأمر، فتظن أنَّ المائلَ عما ذكرناه ليس بقياس، بل **ينبغي أن تكون عينُ عقلِك مقصورةً على المعنى**، وموجَّهة إليه لا إلى الأشكال اللفظية، فكلُّ قولٍ أمكن أن يَحْصُلَ مقصودُه، ويُرَدَّ إلى ما ذكرناه من القياس، فقوتُه قوةُ قياس، وهو حجة، وإن لم يكن تأليفُه ما قدمناه من التأليف، وكلُّ قولٍ أُلِّفَ على الوجه الذي قدمناه، إلا أنه إذا تُؤُمِّل وامتُحِن، لم تحصل منه نتيجة، فليس بحجة اهـ.




وقال في خاتمة الكلام على هذا الصنف: والمقصودُ أنَّ الكلماتِ الجاريةَ في المحاورات، كلها أقيسة محرَّفة غُيِّرت تأليفاتُها للتسهيل، فلا ينبغي أنْ يغفُلَ الإنسانُ عنها بالنظر إلى الصُّور، بل ينبغي أن لا يلاحظ إلا الحقائقَ المعقولة دون الألفاظ المنقولة اهـ.

فليكن الكلامُ إذن في فصلين اثنين، الأول: الحذف من القياس، والثاني: القياس المركب.

وقبل الخوض في ذلك لا بد أن تعلم أنَّ القياسَ عندهم لا يتركب إلا من مقدمتين اثنتين، لا أقل ولا أكثر، قال السعد: القياسُ المُنتِج لمطلوبٍ واحدٍ يكون بحكم الاستقراء الصحيح مؤلَّفًا من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص اهـ.

وقال القرافي: البرهانُ القاطع قد قام على أنَّ الدليلَ يستحيلُ أنْ يتركب مِن أكثرَ مِن مقدمتين تامتين، وحيث احتاج الدليلُ أو المطلوبُ إلى مقدماتٍ كثيرة فإنما ذلك لعدم تمام المقدمتين أو إحداهما، والمقدماتُ الزائدة لتمامها أو لتمام إحداهما.



وبيانُه: أنَّ المحكومَ به إذا كان مجهولَ الثبوتِ للمحكوم عليه، فلا بُدَّ من واسطةٍ بينهما، يكون ثبوتُها لأحدهما معلومًا، وثبوتُ الآخَرِ لها معلوما، فيلزم ثبوتُ المجهول للمعلوم، كما إذا جَهِلْنا ثبوتَ الحدوث للعالَم، فيتوسط بينهما التغيُّر، فنقول: التغيُّر ثابتٌ للعالَم، والحدوثُ ثابت للمتغير، فالحدوث ثابت للعالم، لأنَّ لازمَ اللازمِ لازمٌ، فمِن المحال أنْ تُعلم هاتان الملازمتان ولا يَحْصُلَ العلم، نعم قد لا تُعلمان، فنحتاجُ في كلِّ مقدمةٍ إلى دليلٍ مركَّبٍ من مقدمتين، وقد يحتاج الدليلُ الثاني لذلك أيضا، فتكثر المقدمات.

فظهر أنه يستحيل الزيادةُ في الدليل على مقدمتين تامتين، ويستحيل أن تحصل النتيجةُ بأقلَّ منهما، فإنه لو انقطعت الواسطةُ عن المحكوم عليه أو المحكوم به لم يحصل ثبوتُ المحكوم به للمحكوم عليه.







ونُقِلَ عن بعض الفضلاء أنه أنكر هذا، وقال: بل تكفي مقدمةٌ واحدة، فإنا نقول: الحكمُ ثابتٌ بالإجماع، ولقوله تعالى كذا، والإجماعُ مقدمة واحدة، وحكايةُ النص كذلك.

وجوابُه: أنَّ إحدى المقدمتين قد تكون معلومةً، فنسكت عنها لأنها معلومة.

وتقريرُه هاهنا: هذا ثابتٌ بالإجماع، وكلُّ ما ثبت بالإجماع، فهو حقٌّ، فهذا حق، فقولنا: «وكل ما ثبت بالإجماع حق» أمرٌ معلومٌ لنا، فسكتنا عنه، إنما الذي نشك فيه وجودُ الإجماع في هذه الصورة فذكرناه، وكذلك أصلُ المثال الآخر: هذا ورد فيه القرآن، وكل ما ورد فيه القرآن فهو حق، وهذه الثانية معلومة، إنما المجهولُ الأول، فذكرنا المجهولَ دون المعلوم لعدم الفائدة في ذكره، فظهر أنه لا بد من مقدمتين، وأنهما كافيتان اهـ.

الحذف في القياس

الحذف في اللغة هو الإسقاط، وهو هنا إسقاطٌ خاص، يتعلق بمقدمات القياس ونتيجته.

وصورُه خمس:

1 - حذف المقدمة الصغرى وحدها، كما في قولك في مقام الاستدلال على دعوى أن زيدا تُقطَع يدُه: لأن كل سارق تقطع يده، فزيد تقطع يده.

قال الغزالي: ويحسن ذلك إذا اشتُهِر بالسرقة عند المخاطَب اهـ.

2 - حذف المقدمة الكبرى وحدها، كما في قولك في هذا المقام: لأنه سارق، فتقطع يده.

قال الغزالي: قد تُتْرَك الكبرى لوضوحِها، وعلى هذا أكثرُ الأقيسة في الكتب والمخاطبات. وقد تترك الكبرى إذا قُصد التلبيسُ ليبقى الكذبُ خَفِيًّا فيه، ولو صُرِّحَ





به لَتَنَبَّهَ المخاطَبُ لمحل الكذب. مثاله قولُك: هذا الشخص في هذه القلعة خائن سيسلم القلعة، لأني رأيته يتكلم مع العدو، وتمامُ القياس أن تضيف إليه: أن كلَّ من يتكلم مع العدو فهو خائن، وهذا يتكلم معه، فهو إذن خائن، ولكن لو صرحت بالكبرى ظهر موضع الكذب، ولم يُسَلَّم أنَّ كلَّ من يتكلم مع العدو فهو خائن. وهذا مما يَكْثُرُ استعمالُه في القياسات الفقهية اهـ.

والقياس إذا حذفت إحدى مقدمتيه سمي «قياس الضمير».

3 – حذف النتيجة وحدها، كما في قولك في المقام المذكور: لأنه سارق، وكل سارق تقطع يده.

4 – حذف المقدمة الصغرى مع النتيجة، كما في قولك في ذلك المقام: لأن كل سارق تقطع يده.

قال البناني: وأكثرُ ما تُحذف الصغرى والنتيجةُ للعلم بهما في القياس المركب كما سيأتي، نحو: النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده، فقد حُذِفَتْ فيه النتيجةُ من القياس الأول، وهي صغرى للثاني، وهي قولنا: النباش سارق اهـ.

5 – حذف المقدمة الكبرى مع النتيجة، كما في قولك في المقام المتقدم: لأنه سارق.

ولا يجوز الحذفُ في كل المقدمات حيث كان المقامُ مقامَ استدلالٍ كما قاله بعضُ المحققين.

قال الغزالي في شأن الحذف والنقصان: وعلى هذا أكثرُ مخاطبة الفقهاء، لا سيما في كتب المذهب، وذلك حذرا من التطويل، ولكن في النظريات ينبغي أن يُفَصَّلَ حتى يُعرف مكانُ الغَلَطِ اهـ.











القياس المركب

وهو المسمى بالقياس المطوي

اعلم أنَّ القياس إن تركب من قضيتين سمي قياسا بسيطا، وإن تركب مِن أكثرَ مِن قضيتين سمي قياسا مركبا، كقولنا: النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده، فهذا مؤلف مِن ثلاثِ قضايا يلزم عنها قولٌ آخر وهو: النباش تقطع يده.

و**ضابط القياس المركب**: أن تُجعل النتيجةُ مقدمةً صغرى وتُضَمَّ إليها كبرى، ثم تجعل النتيجة أيضا صغرى وتضم لها كبرى، وهكذا.

وهذا القياس **قسمان**:

1 - **متصل النتائج**: وهو أن تذكر النتيجةُ بلفظها فتجعلها صغرى وتضم لها كبرى، كما لو قلت: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، فالنتيجة: كل إنسان حساس، فتضم لها كبرى، فتقول: كل إنسان حساس، وكل حساس نام، ينتج: كل إنسان نام، فتضم لها كبرى بعد التلفظ بها، وهي: كل نام جسم، ينتج: كل إنسان جسم، وسمي متصل النتائج لوصل نتائجه بمقدماته.

2 - **مفصول النتائج**: وهو أن لا تذكر النتائج، كأن تقول: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، وكل حساس نام، وكل نام جسم، ينتج: كل إنسان جسم، وسمي مفصول النتائج لفصل نتائجه عن مقدماته.

والصحيحُ عند المحققين أن القياس لا يتركب من أكثر من مقدمتين، وأن ما يتراءى تركُّبُه من أكثر فهو راجعٌ إلى أقيسة بسيطة متداخلة، فالقياسُ المذكور في الصدر مَثَلًا مركب من قياسين في الحقيقة، الأول: النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، والثاني: النباش سارق، وكل سارق تقطع يده، فنتيجة القياس الأول هي صغرى القياس الثاني.




قال السعد: القياس المُنتِج لمطلوبٍ واحد يكون بحكم الاستقراء الصحيح مؤلَّفًا من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمتاه أو إحداهما إلى الكسب بقياسٍ آخر، وكذلك إلى أن ينتهيَ إلى المبادئ البديهية أو المسلمة، فتكون هناك قياساتٌ مترتبة محصِّلة للقياس المنتِج للمطلوب، فسَمَّوا ذلك: قياسا مركبا، وعَدُّوه من لواحق القياس اهـ.

قياس الخَلْف

قياس الخَلْف -بالفتح وسكون اللام- عند المنطقيين هو: القياسُ الاستثنائيُّ الذي يُقصد فيه إثباتُ المطلوب بإبطال نقيضه.

وقولهم (الذي يقصد فيه) ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استُثني فيه نقيضُ التالي، فإنه ليس قياسَ الخلف، إذ لم يُقْصَدْ فيه إثباتُ المطلوب بإبطال نقيضِه وإن لَزِمَ ذلك فيه.

قال السعد: وقد وقع فيه اختلافٌ عظيم، والذي استقر عليه رأيُ الشيخ أنه **مركب من قياسين**، أحدهما اقتراني والآخر استثنائي اهـ.

قال علي قصاره: ومثاله فيما إذا كان المطلوب ثبوت القِدَم لمولانا جل وعز: لو لم يكن الله تبارك وتعالى قديما لكان ليس قديما، ولو كان ليس قديما لم يُوجَد العالم[1]، فينتج: لو لم يكن الله تعالى قديما لم يوجد العالم، وهذه النتيجة متصلة لزومية، تجعلها كبرى لقياسٍ استثنائي، وتستثني نقيضَ تاليها، فتقول: لو لم يكن الله تعالى قديما لم يوجد العالم، لكن العالم موجود ضرورة، فإنه تعالى قديم، وهو مطلوبُنا، ولو اختصرنا لقلنا: لو لم يكن الله تعالى قديما لكان ليس بقديم، ولو كان ليس بقديم لم يوجد العالم، لكن العالم وجد، فكونه تعالى ليس بقديم باطل، وكونُه قديما حق اهـ[2].

(1) وهو قياس اقتراني مركب من شرطيتين متصلتين.

(2) قال عبد العلي الهندي في «شرح سلم العلوم»: هذا الإرجاعُ مذهبُ الشيخ، ويمكن إرجاعُه إلى








قال السعد: تلخيصُه: لو لم يتحقق المطلوبُ لتحقق نقيضُه، ولو تحقق نقيضُه لتحقق محال، لكن المحال ليس بمتحقِّق، فنقيضُ المطلوب ليس بمتحقق، فالمطلوبُ متحقق اهـ.

وإنما سمي الخلف خلفا لأنَّ المتمسك به يُثبت مطلوبَه بإبطال نقيضِه، فكأنه يأتي مطلوبَه من خلفه، أي: من ورائه، ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبه ابتداء -أي: من غير تعرض لإبطال نقيضه- بالمستقيم، كأنَّ المتمسك به يأتي مطلوبَه من قدامه على وجه الاستقامة، وقيل: سمي خلفا، أي: باطلا[1]، لأنه يُنتج الباطلَ على تقدير عدم حَقِّيَّة المطلوب، لا لأنه باطلٌ في نفسِه.

ويُقابله **القياسُ المستقيم**.

قال الجويني: البرهانُ ينقسم إلى البرهان المُسْتَدِّ وإلى برهان الخلف.

فأما البرهان المستدُّ فهو النظرُ المفضي بالناظر إلى عين مطلوبه.

وبرهانُ الخلف هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكنْ يُدير الناظرُ المقصودَ بين قسمَي نفيٍ وإثبات، ثم يقوم البرهانُ على استحالة النفي، فيحكم الناظرُ بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم الناظرُ بالنفي اهـ.

وقال الغزالي: برهان الخلف هو: أن لا يتعرض للمقصود، ولكن يُبطل ضدَّه المقابلَ له، وإذا بطل أحدُ الضدين تَعَيَّنَ الضدُّ الآخر.

وحاصلُ ذلك يرجع إلى تقسيمٍ وسَبْرٍ[2] وإبطالٍ لبعض الأقسام لتعيين ما بقي من الأقسام.

قياسين استثنائيين، بأن يقال: لو لم يثبت المدعى ثبت نقيضه، والتالي باطل، إذ لو لم يبطل لزم المحال، والتالي باطل اهـ.

(1) قال في «مختار الصحاح»: والخَلْف أيضا الرديء من القول، يقال: سكت ألفا ونطق خلفا، أي: سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ اهـ.

(2) وهو ما سماه في «المستصفى» (نمط التعاند)، قال: والمتكلمون يسمونه «السبر والتقسيم»، والمنطقيون









وفيه نوعٌ آخر، وهو: حصرٌ لجملة في أقسام، وإبطالُ جميع الأقسام لإبطال الجملة.

وبرهان الخلف في القسم الأول هو أن نقول: لو لم يكن كذا لكان كذا، وباطلٌ أن يكون كذا، فثبت أنه كذا.

قال: وإلى هذا البرهان يرجع ما لَقَّبَه فريقٌ بقياس العكس اهـ.

والعكس هو دلالة صدق النقيض على كذب نقيضه، ولهذا كان من أنواع **(المعارضة)** في علم آداب البحث والمناظرة إقامةُ الخصمِ الدليلَ المنتِجَ نقيضَ الدعوى التي استدل عليها خصمُه وأثبتها بدليله، لأن ذلك يلزمه إبطالُ دعوى خصمه، لأنه إذا ثبت نقيضُها فقد تحقق بطلانها، لاستحالة اجتماع النقيضين.

قال الغزالي: والتقسيم وبرهان الخلف كثيرُ الدخل في جميع المآخذ، إذ عليه تدور معظمُ النظريات اهـ.

ولهذا قال الباجوري مُنَوِّهًا بأهمية مبحث التناقض: إذ عليه مدارُ برهان الخلف، وهو غالب استدلال العلماء في جل مطالبهم اهـ.

لا سيما في مقام الاحتجاج على الخصم، حيث تتعارض المقالتان بحيث يلزم من صحة إحداهما فساد الأخرى، فيعمد أحدُهما -تصحيحًا لدعواه- إلى نظم دليلٍ مبنيٍّ على تقدير ثبوت دعوى خصمه، ثم يبين أن تقدير ثبوتها يلزمه الباطل، فيكون

يسمونه «الشرطي المنفصل»، وهو أيضا يرجع إلى مقدمتين ونتيجة، ومثاله: العالم إما قديم وإما حادث، وهذه مقدمة وهي قضيتان، الثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضَها، فيلزم منه لا محالة نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات، فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث. وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائطُ التناقض، فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر. ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين بل شرطه أن تستوفي أقسامَه، فإن كانت ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساو أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة لكنها حاصرة، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث، وإثبات واحد ينتج انحصارا الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه اهـ.





ذلك دليلا على بطلانها هي، وبطلانُها يستلزم صحةَ دعواه هو، إذ هما نقيضان لا يرتفعان.

وهو بَيِّنٌ في المثال الذي ساقه علي قصاره حيث قال: (لو لم يكن الله تبارك وتعالى قديما لكان ليس قديما، ولو كان ليس قديما لم يوجد العالم)، فحاصله بيان لزوم المحال على تقدير ثبوت مقالة الخصم، وهي دعوى أنه ليس قديما -تعالى الله-، وما لزمه المحال فهو محال، فلما بطلت مقالة الخصم تعين ثبوتُ نقيضِها، وهو المطلوب.

ولهذا قال الساوي: وحاصله (يعني قياس الخلف) راجعٌ إلى أخذِ نقيض المطلوب مع مقدمة صادقة على تأليفٍ قياسي ينتج محالا، يُستدل به على كون النقيض محالا، إذ لا يلزم المحالُ من المقدمة الصادقة، ولا من التأليف الصحيح، فتعين لزومُه من نقيض المطلوب، فهو المحال، فنقيضُه الذي هو المطلوب حقٌّ اهـ.

وقال الغزالي: طريقُ هذا القياس أنْ تأخذ مذهبَ الخصم وتجعله مقدمة، وتضيفَ إليها مقدمةً أخرى ظاهرةَ الصدق، فينتج من القياس نتيجةٌ ظاهرة الكذب، فتبين أنَّ ذلك لوجود كاذبةٍ في المقدمات اهـ.

ولما كانت المقدمة المضافة ظاهرةَ الصدق، تعين الكذبُ في المقدمة التي هي مذهبُ الخصم.

قال الغزالي: ومثالُ ذلك قولُنا في الفقه: «كل ما هو فرضٌ فلا يؤدى على الراحلة، والوتر فرض، فإذن لا يؤدى على الراحلة»، وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلا من قياسٍ في مقدماته مقدمةٌ كاذبة، ولكن قولنا «كل واجب فلا يؤدى على الراحلة» مقدمة ظاهرة الصدق، فبقي أن الكذب في قولنا «إن الوتر فرض» فيكون نقيضُه، وهو أنه ليس بفرض، صادقا، وهو المطلوبُ من المسألة اهـ.

قال ابن النفيس: وحاصل قياس الخلف الاستدلالُ بانتفاء لازم نقيض المطلوب على انتفائه، وبانتفائه على ثبوت المطلوب، فهو يُثبت المطلوب بإبطال نقيضه. فالقائس




بالمستقيم يقصد أولا إلى المطلوب، وفي الخلف يقصد أولا إنتاجَ شيءٍ غير المطلوب، ثم يبين كذبه إن احتاج إلى بيان، ثم يبين أن سبب كذبه هو نقيض المطلوب، فيلزم من ذلك صدق المطلوب. والقياس بالمستقيم يحتاج أن تسلم له جميع مقدماته، وبالخلف لا يحتاج إلى تسليم الكل، أما في جزئه الاقتراني فالمتصلة لا يمكن أن تمنع، لأن حاصلها: إن لم يكن هذا حقا فنقيضه حق، وهذا معلوم، وأما أن نقيضه كذا فهو مفروغ منه، فلا يمكن منعه، وأما جزؤه الاستثنائي، فإن شرطيته هي نتيجة القياس الاقتراني، وذلك لا يمكن منعه اهـ.

الاستقراء

ويقال أيضا: قياس الاستقراء

الاستقراءُ مأخوذٌ من القرو بمعنى التتبع، كالاقتراء، يقال: قرا الأمرَ واقتراه تتبعه، وقروت البلاد قروا تتبعتها أرضا وسرت فيها، كاقتريتها واستقريتها وتقريتها، وقال اللحياني: قروت الأرض سرت فيها، وهو أن تمر بالمكان ثم تجوزه إلى غيره ثم إلى موضعٍ آخر، وقال الأصمعي: قروت الأرض إذا تتبعت ناسا بعد ناس.

والسين فيه للطلب، فلما كان الناظرُ طالبا للأفراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا، عُبِّرَ عن ذلك بالاستقراء.

والاستقراء عند المنطقيين: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا تشتمل على الحكمِ على أكثر الجزئيات لإثبات الحكم على الكلي (وهو المعنى الجامع للجزئيات والقدر المشترك بينها)[1].

(1) قال التهانوي: وقولهم: (الاستقراء هو الحكم على كليٍّ لوجوده في أكثر جزئياته)، وكذا قولهم: (هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي)، لا يخلو عن التسامح، لأنَّ الاستقراءَ قسمٌ من الدليل، فيكون مركَّبًا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم والتصفح، فالأول تعريف بالغاية المترتبة عليه، والثاني تعريف بالسبب اهـ.




وسمي استقراءً لأنَّ مقدماتِه لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات وتصفُّحِها، كما إذا تصفحنا جزئياتِ الحيوان فوجدناها تُحرِّك فَكَّها الأسفلَ عند المضغ، فحَكَمْنا بأنَّ كلَّ حيوانٍ يحرك فَكَّه الأسفلَ عند المضغ، والتصفُّحُ: النظرُ على سبيل المبالغة.

وإذا رُدَّ الاستقراءُ إلى صورة القياس صار هكذا: كلُّ حيوانٍ فرسٌ وبغل وحمار وهكذا إلى أن يبلُغ الأكثر، وكلُّ فرسٍ وبغل وحمار وهكذا يحرك فكَّه الأسفلَ عند المضغ، والخللُ فيه من جهة الصغرى، بخلاف التمثيل فخَلَلُه من جهة الكبرى عند من لا يسلمها.

وقالوا في التعريف (على أكثر الجزئيات) لأنَّ الحكمَ لو كان موجودا في جميع الجزئيات لم يكنِ استقراءً بل قياسا مُقَسِّما بتشديد السين المكسورة وضُبِط أيضا بفتحها[1]، وهو أن يُستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل، وهو قليلُ الاستعمال، كقولنا: العددُ إما زوج وإما فرد، وكل زوجٍ يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد، فكل عدد يعد بالواحد، وهو يقيني.

ولهذا فإنَّ الاستقراءَ عندهم يفيد الظنَّ لا اليقين، لجواز وجودِ جزئيٍّ لم يُستقرأ ويكون حكمُه مخالفا لما استُقْرِئ، كالتمساح فإنه يحرك فكَّه الأعلى عند المضغ[2].

قال الغزالي: وإمكانُ الخلاف لا يمنع الظنَّ، ولا سبيلَ إلى جحد الإمكان مهما لم يكنِ الاستقراءُ تامًّا اهـ.

(1) قال العطار على «المطلع»: والمحشي (يعني الدَّلِجْي) ضبطه بصيغة اسم المفعول قال: لاشتماله على أقسام متعددة اهـ، ولا يخفاك أن هذه العلة متحققة في القسم المختلف النتيجة، اللهم إلا أن يقال: إن علة التسمية لا يلزم اطرادُها، والذي يظهر لي صحة قراءته بصيغة اسم الفاعل على طريق الإسناد المجازي، وعلى صيغة اسم المفعول على أنه من الحذف والإيصال، أي: المقسم فيه، لأن صورته على صورة التقسيم اهـ.

(2) وانظر تفنيد نسبة تحريك الفك الأعلى للتمساح في تعليق محمد عبده على البصائر النصيرية (ص211 – 212)، وشرح لقطة العجلان للقاسمي (ص46 – 47).







قال زكريا الأنصاري: إن كان الاستقراء بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع فظنيٌّ فيها لا قطعيٌّ، لاحتمال مخالَفتِها للمستقرَأ، ويسمى هذا عند الفقهاء: إلحاقَ الفرد النادر بالأعم الغالب اهـ.

قال الغزالي: فإن قيل: فلِمَ لا يقال للفقيه: استقراؤك غيرُ كامل، فإنك لم تتصفح محلَّ الخلاف؟ فالجواب: أنَّ قصورَ الاستقراء عن الكمال أوجب قصورَ الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاءَ الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كافٍ، وإثباتُ الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلبُ من كونه مستثنًى على الندور اهـ.

والحاصلُ أنَّ الجزئياتِ إن لم تكن محصورةً فهو الاستقراء، وإلا فهو القياسُ المقسم.

وحقيقةُ **القياس المقسَّم**: قياسٌ اقتراني شرطي مركب من الحمل والانفصال، تعددت فيه الحمليات بتعدد أجزاء الانفصال، ونتيجتُه حملية[1].

وسمي مقسما لاشتماله على أقسام متعددة، كقولنا: كل كلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، وكل اسم قول مفرد، وكل فعل قول مفرد، وكل حرف قول مفرد، ينتج: كل كلمة قول مفرد.

وشرطُه كونُ المنفصلةِ كليةً مانعةَ خُلُوٍّ فقط أو حقيقيةً.

قال الشريف الجرجاني: لا بد في الاستقراء مِن حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراءِ حكمٍ واحدٍ على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكمُ إلى ذلك الكلي، فإن كان ذلك الحصرُ قطعيا: بأن يتحقق أنْ ليس له جزئيٌّ آخر، كان ذلك الاستقراءُ تاما وقياسا مقسِّما، فإن كان ثبوتُ ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا أيضا أفاد الجزمَ بالقضية الكلية، وإن كان ظنيا أفاد الظنَّ بها، وإن كان ذلك الحصر ادعائيا: بأن يكون هناك

---

(1) وانظر: شرح الوريقات (ص238 – 239).









جزئيٌّ آخَرُ لم يُذكَر ولم يُستقرأ حالُه لكنه ادُّعِيَ بحسب الظاهر أنَّ جزئياتِه ما ذُكِر فقط، أفاد ظنا بالقضية الكلية، لأنَّ الفردَ الواحد مُلحَق بالأعم الأغلب في غالب الظن، ولم يُفِدْ يقينًا لجواز المخالفة، انتهى.

قال المولوي عبد الحكيم: هذا تحقيقٌ نفيس يفيد الفرقَ الجليَّ بين القياس المقسِّم والاستقراء الناقص، والشكُّ الذي عرض لبعض الناظرين مِن أنه لا يجب ادعاءُ الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوعُ إلى الوجدان، فمدفوعٌ بأنه إن أراد به عدمَ التصريح به فمسلَّم، وإن أراد عدمَه صريحا وضِمْنًا فممنوع، فإنه كيف يتعدى الحكم إلى الكلي بدون الحصر اهـ[1].

و**الحصر** في اللغة: الإحاطة والتحديد والتعديد، وفي الاصطلاح: عبارةٌ عن إيرادِ الشيء على عددٍ معيَّن، ومنه حصر المقسم في الأقسام، أي: الحكم بعدم خروج المقسم عن الأقسام.



وهو على **ثلاثة أقسام**:

1 – حصر **عقلي**: وهو ما يكون جزمُ العقل فيه بالانحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الأقسام من غير استعانةٍ بأمرٍ آخَر، بأن يكون دائرًا بين النفي والإثبات، كقولنا: الدلالة إما لفظية وإما غير لفظية.

ولما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي والإثبات لا يمكن أن تكون الأقسامُ الحاصلة به إلا قسمين.

---

(1) وخالف البِهاري في «سلم العلوم» فقال: ولا يجب ادعاء الحصر كما ذهب إليه السيد وأتباعُه، وإلا أفاد الجزم وإن كان ادعائيا اهـ، قال شارحه: فيستلزم أن يكون الاستقراءُ بحيث لو سُلم مقدماتُه لزم القطع بالمطلوب، وهذا شأنُ القياس اهـ، قال البهاري: نعم، يجب ادعاءُ الأكثر، لأن الظن تابع للأعم الأغلب اهـ، قال الشارح: فإن كان هذا الادعاء صادقا أفاد الظن، وإلا لا، لكنه بحيث لو سلم لزم الظن بالمطلوب اهـ.





وما كانت الأقسامُ فيه أكثرَ من ذلك فهو راجعٌ إلى أكثرَ من تقسيمٍ عقلي، كقوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، فإنه يتضمن تقسيمَين عقليَّيْن قطعيين، وبهما تكون الأقسامُ ثلاثة، وإيضاحُه أن تقول: إما أن يكون خَلْقُهم صَدَرَ مِن خالقٍ هو خَلَقهم، أو لم يصدر مِن خالقٍ أصلا، وهذا تقسيمٌ عقلي قطعي منحصرٌ في النقيضين المذكورين، ثم تقسم أحد القسمين تقسيما عقليا آخر فتقول: وعلى فرض أنهم خلقهم خالق، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الخالق هو أنفسهم أو ليس بأنفسهم، فصح بالحصر العقلي انحصارُ الأقسام في ثلاثة: الأول: أنهم خلقوا من غير شيء خالق لهم، الثاني: أنهم خلقهم خالق هو أنفسهم، الثالث: أنهم خلقهم خالق غير أنفسهم، ومعلومٌ بطلانُ القسمين الأولين وصحةُ الثالث.

قال ابن القيم: فتأَمَّلْ هذا الترديدَ والحصر المتضمِّن لإقامة الحجة بأقرب طريقٍ وأفصح عبارة، يقول تعالى: هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا، فهل خُلِقوا مِن غير خالق خلقهم، فهذا من المحال الممتنِع عند كلِّ مَن له فهمٌ وعقل، أن يكون مصنوعٌ مِن غير صانعٍ ومخلوقٌ من غير خالق، ولو مر رجل بأرض قفر لا بناءَ فيها، ثم مر بها فرأى فيها بنيانا وقصورا وعمارات محكمة، لم يتخالجه شك ولا ريبٌ أن صانعا صنعها وبانيا بناها، ثم قال: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وهذا أيضا من المستحيل أن يكون العبدُ مُوجِدا خالقًا لنفسه... وإذا بطل القسمان تعين أنَّ لهم خالقا خلقهم وفاطرا فطرهم، فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادةَ والشكر، فكيف يُشْرِكون به إلهًا غيرَه وهو وحدَه الخالقُ لهم اهـ.

وقد روى البخاري في «صحيحه» عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: سمعت النبيَّ ﷺ يقرأ في المغرب بالطُّور، فلما بلغ هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ قال: كاد قلبي أن يطير. وفي رواية: وذلك أولَ ما وقر الإيمانُ في قلبي.





قال ابن تيمية: فإنَّ هذا تقسيمٌ حاصِرٌ، يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم، فهذا ممتنعٌ في بداية العقول، أم هم خلقوا أنفسَهم، فهذا أشدُّ امتناعا، فعُلِم أنَّ لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه وتعالى ذكرَ الدليل بصيغة استفهامِ الإنكار لِيُبَيِّنَ أنَّ هذه القضيةَ التي استدل بها **فطريةٌ بديهية مستقرة في النفوس** لا يمكن أحدًا إنكارُها، فلا يمكن صحيحَ الفطرة أنْ يدعيَ وجودَ حادثٍ بدون مُحْدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدَث نفسَه اهـ[1].

قال ابن القيم: فإن قيل: فما موقع قوله ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ مِن هذه الحجة؟ قيل: أحسن موقع، فإنه بين بالقسمين الأولين أنَّ لهم خالقا وفاطرا، وأنهم مخلوقون، وبين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وُجدوا وخُلقوا فهم عاجزون غيرُ خالِقين، فإنهم لم يخلقوا نفوسَهم ولم يخلقوا السموات والأرض، وأن الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا رب سواه هو الذي خلقهم وخلق السموات والأرض، فهو المتفرد بخلق المسكن والساكن بخلق العالم العلوي والسفلي وما فيه اهـ[2].



(1) وقال أيضا: إن العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث، علمٌ فطري ضروري، ولهذا قال الله -تعالى-: في القرآن: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾. قال جبير بن مطعم: «لَمَّا سمعتُ النبيَّ -ﷺ- يقرأ بها في صلاة المغرب أحسست بفؤادي قد انصدع»، يقول -تعالى-: أخلقوا من غير خالق خلقهم، أم هم الخالقون لأنفسهم. ومعلومٌ بالفطرة التي فطر اللهُ عليها عبادَه بصريح العقل أن الحادِث لا يحدُث إلا بمحدِثٍ أحدثه. وإن حدوث الحادث بلا محدِث أحدثه معلومُ البطلان بضرورة العقل، وهذا أمرٌ مركوز في بني آدم حتى الصبيان، لو ضرب الصبي ضربة فقال: من ضربني؟ فقيل: ما ضربك أحد، لم يصدق عقلُه أن الضربة حدثت من غير فاعل. ولهذا لو جوز مجوز أن يحدث كتابة أو بناء أو غراس ونحو ذلك من غير محدِث لذلك، لكان عند العقلاء إما مجنونا وإما مسفسطا كالمنكر للعلوم البديهية والمعارف الضرورية، وكذلك معلومٌ أنه لم يحدِث نفسَه، فإن كان معدوما قبل حدوثه لم يكن شيئا، فيمتنع أن يحدث غيره فضلا عن أن يحدث نفسه اهـ.

(2) وفي «فتح الباري» لابن حجر نقلا عن الخطابي: وقيل: المعنى: أم خلقوا من غير خالق، وذلك لا يجوز، فلا بد لهم من خالق، وإذا أنكروا الخالق فهم الخالقون لأنفسهم، وذلك في الفساد والبطلان أشدُّ، لأن ما لا وجودَ له كيف يخلُق، وإذا بطل الوجهان قامت الحجة عليهم بأنَّ لهم خالقا، ثم قال: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أي: إن جاز لهم أن يدَّعوا خلقَ أنفسهم فليدَّعوا خلق السماوات والأرض، وذلك لا يمكنهم، فقامت الحجة، ثم قال: ﴿بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾، فذكر العلة التي عاقتهم عن





2 – حصر **وقوعي استقرائي**: وهو الذي حصل بالاستقراء والتتبع لما في الواقع، ولا يضره الاحتمالُ العقلي بل يضره الوقوعي، كحصر الكلمة في الاسم والفعل والحرف، قال ابن هشام: والدليلُ على انحصار أنواعها في هذه الثلاثة الاستقراءُ، فإنَّ علماءَ هذا الفن تتبعوا كلامَ العرب فلم يجدوا إلا ثلاثةَ أنواع، ولو كان ثَمَّ نوعٌ رابع لعثروا على شيءٍ منه اهـ.

3 – حصر **جعلي**، وهو الذي حصل بملاحظة تمايزٍ وتخالف اعتبرهما الحاصر، كحصر الرسالة على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة.

وقال في حاشية شرح الشمسية: الحصر الجعليُّ استقرائيٌّ في الحقيقة إلا أن لجعل الجاعل مدخلا فيه اهـ.

واعلم أن المشهور المتعارَف المفهوم عند إطلاق لفظ الاستقراء هو الناقص المفيد للظن.

(تنبيه): اشتهر في كتب المنطق أنَّ الاستدلال بالجزئي على الكلي هو الاستقراء، وبالكلي على الجزئي هو القياس، وبالجزئي على الجزئي هو التمثيل.

قال ابن تيمية: أما الاستقراءُ فإنما يكون يقينيا إذا كان استقراءً تاما، وحينئذ فتكون قد حكمتَ على القدر المشترَك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالا بجزئي على كلي، ولا بخاص على عام، بل استدلالٌ بأحد المتلازمين على الآخر، فإنَّ وجودَ ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يُوجِب أن يكون لازما لذلك الكلي العام، فقولهم: إنَّ هذا استدلالٌ بخاص جزئي على عام كلي، ليس بحق[1]، وكيف ذلك والدليلُ لا بد أن يكون ملزوما للمدلول، فإنه لو جاز وجودُ

الإيمان وهو عدمُ اليقين الذي هو موهبة من الله ولا يحصل إلا بتوفيقه، فلهذا انزعج جبير حتى كاد قلبه يطير، ومال إلى الإسلام انتهى. (فتح الباري: 8/ 603).

(1) لأن الحكم على الأخص ليس حكما على الأعم، فإذا حكمنا على الإنسان الأخص بالناطق، لا يلزم من ذلك الحكم به على الحيوان الأعم.







الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلولُ لازما له، لم يكن إذا علمنا ثبوتَ ذلك الدليلِ نعلم ثبوتَ المدلول معه إذا علمنا أنه تارةً يكون معه وتارة لا يكون معه، فإنا إذا علمنا ذلك، ثم قلنا: إنه معه دائما، كنا قد جمعنا بين النقيضين.

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلالُ بأيِّ وجهٍ حصل اللزوم، وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوقٌ إلا وهو ملزومٌ لخالقه لا يمكن وجودُه بدون وجود خالقه بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته، فكلُّ مخلوقٍ دالٌّ على ذلك كلِّه.

وإذا كان المدلولُ لازما للدليل، فمعلومٌ أنَّ اللازمَ إما أن يكون مساويا للملزوم، وإما أن يكون أعمَّ منه، فالدليل إما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإما أن يكون أخصَّ منه، لا يكون الدليلُ أعمَّ منه.

وإذا قالوا في القياس: يُستدل بالكلي على الجزئي، فليس الجزئيُّ هو الحكم المدلول عليه، إنما الجزئي هو الموصوف المخبَر عنه محلُّ الحكم، فهذا قد يكون أخصَّ من الدليل وقد يكون مساويا له، بخلاف الحكم الذي هو صفةُ هذا وحكمُه الذي أُخبر به عنه، فإنه لا يكون إلا أعم من الدليل أو مساويا له، فإن ذلك هو المدلولُ اللازم للدليل، والدليلُ هو لازم المخبَر عنه الموصوف.

فإذا قيل: النبيذ حرام لأنه خمر، فكونه خمرا هو الدليل، وهو لازمٌ للنبيذ، والتحريم لازم للخمر.

والقياسُ المؤلف من المقدمتين إذا قلت: النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر، وكل مسكر أو كل خمر حرام، فأنت لم تستدل بالمسكر أو الخمر الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر وهو النبيذ، فليس هو استدلالا بذلك الكلي على هذا الجزئي، بل استدللتَ به على تحريم هذا النبيذ، فلما كان تحريمُ هذا النبيذ




مندرجا في تحريم كلِّ مسكر قال من قال: إنه استدلالٌ بالكلي على الجزئي، والتحقيقُ أن ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحدٍ من جزئياته، والتحريم أعم من الخمر، وهو ثابتٌ لها، فهو ثابتٌ لكل فردٍ فرد من جزئياتها، فهو استدلالٌ بكلي على ثبوت كلي آخَرَ لجزئيات ذلك الكلي، وذلك الدليلُ هو كالجزئي بالنسبة إلى ذلك الكلي الذي هو الحكم، وهو كلي بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكومُ عليها.

وهذا مما لا يتنازعون فيه، فإن الدليل هو الحد الأوسط، وهو أعم من الأصغر أو مساوٍ له، والأكبر أعم منه أو مساوٍ له، والأكبر هو الحكم والصفة والخبر، وهو محمول النتيجة، والأصغر هو المحكوم عليه الموصوف المبتدأ، وهو موضوع النتيجة.

وأما قولهم في التمثيل: إنه استدلالٌ بجزئيٍّ على جزئي، فإنْ أُطلِق ذلك وقيل: إنه استدلالٌ بمجرد الجزئي على الجزئي، فهو غَلَط، فإنَّ قياس التمثيل إنما يدل بحدٍّ أوسط، وهو اشتراكُهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، فإنه قياسُ علة أو قياس دلالة. وإذا كان قياسُ التمثيل إنما يكون تاما بانتفاء الفارق، أو بإبداء جامعٍ، وهو كليٌّ يجمعهما يستلزم الحكم، وكلٌّ منهما يُمكِن تصويرُه بصورةِ قياس الشمول، وهو يتضمن لزومَ الحكم للكليِّ، ولزومَ الكلي لجزئياته، وهذا حقيقةُ قياس الشمول، ليس ذلك استدلالا بمجرد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئي آخر. فأما إذا قيل: بِمَ يُعلَم أنَّ المشتركَ مستلزمٌ للحكم؟ قيل: بما تُعلَم القضيةُ الكبرى في القياس، فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك اهـ.

(تنبيه ثان): استَشكل في «الآيات البينات» تقييدَهم للجزئيات بالأكثر في حد الاستقراء حيث قال: يلزم خروجُ ما يكون بنصف الجزئيات فأقل، فلا يكون استقراءً على هذا الكلام، وحينئذ يُشكِلُ الأمرُ بمسائلَ استنَد الفقهاءُ فيها إلى الاستقراء مع أنه لم يقع فيها استدلالٌ بجميع الجزئيات ولا بأكثرها، كما في كون أقل سن الحيض





تسعَ سنين وأن أقله يومٌ وليلة وأكثره خمسة عشر[1] وغالبه ست أو سبع، فإنهم صرحوا بأن مستنَد الشافعيِّ في جميع ذلك هو الاستقراء، ومعلومٌ أنَّ الشافعي لم يستقرئ حالَ جميع نساء العالَمِ في زمانه ولا حالَ أكثرهن بل ولا حالَ نِصْفِهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الإطلاق، للقطع بعدم استقرائه حالَ جميع نساء الأعصار المتقدمة مِن لدنْ وُجِد الإنسانُ والمتأخرة عنه إلى قيام الساعة[2]، فالوجهُ تركُ التقييد بالأكثر في الناقص وإن قَيَّد به كثيرٌ من المناطقة، بل يُقَيَّدُ بالبعض كما وقع في عبارة غيرِ واحد كالإمام في «المحصول» وتبعه الإسنوي، وينبغي ضبطُ البعضِ بما يحصل معه ظنُّ عمومِ الحكم اهـ.

---

(1) قال ابن تيمية: اسم الحيض علق الله به أحكاما متعددة في الكتاب والسنة، ولم يقدر لا أقله ولا أكثره، ولا الطهر بين الحيضتين، مع عموم بلوى الأمة بذلك واحتياجهم إليه، واللغة لا تفرق بين قدر وقدر، فمن قدر في ذلك حدا فقد خالف الكتاب والسنة، والعلماءُ منهم من يحد أكثره وأقله ثم يختلفون في التحديد، ومنهم من يحد أكثره دون أقله، والقول الثالث أصح: أنه لا حد لا لأقله ولا لأكثره، بل ما رأته المرأة عادة مستمرة فهو حيض. وإن قدر أنه أقل من يوم استمر بها على ذلك فهو حيض، وإن قدر أن أكثره سبعة عشر استمر بها على ذلك فهو حيض، وأما إذا استمر الدم بها دائما، فهذا قد علم أنه ليس بحيض، لأنه قد علم من الشرع واللغة أن المرأة تارة تكون طاهرا وتارة تكون حائضا، ولطهرها أحكام ولحيضها أحكام. والعادة الغالبة أنها تحيض ربع الزمان: ستة أو سبعة، وإلى ذلك رد النبي ﷺ المستحاضة التي ليس لها عادة ولا تمييز، والطهر بين الحيضتين لا حد لأكثره باتفاقهم... ومن لم يأخذ بهذا، بل قَدَّرَ أقلَّ الحيض بيوم أو يوم وليلة أو ثلاثة أيام، فليس معه في ذلك ما يُعتمد عليه، فإنَّ النقلَ في ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه باطلٌ عند أهل العلم بالحديث، والواقعُ لا ضابطَ له، فمن لم يعلم حيضا إلا ثلاثا قال غيرُه: قد علم يوما وليلة، ومن لم يعلم إلا يوما وليلة قد علم غيرُه يوما، ونحن لا يمكننا أن ننفي ما لا نعلم، وإذا جعلنا حدَّ الشرع ما علمناه فقلنا: لا حيضَ دون ثلاث أو يوم وليلة أو يوم، لأنا لم نعلم إلا ذلك، كان هذا وضعَ شرعٍ من جهتنا بعدم العلم، فإن عدم العلم ليس علما بالعدم، ولو كان هذا حدا شرعيا في نفس الأمر، لكان الرسولُ ﷺ أولى بمعرفته وبيانه منا، كما حد للأمة ما حده الله لهم من أوقات الصلوات والحج والصيام ومن أماكن الحج ومن نصب الزكاة وفرائضها وعدد الصلوات وركوعها وسجودها، فلو كان للحيض وغيره مما لم يقدره النبيُّ ﷺ حدٌّ عند الله ورسوله، لبينه الرسول ﷺ، فلما لم يحُدَّه دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء ويسمى في اللغة حيضا اهـ.

(2) لذلك أغرب الشهاب القليوبي عندما قال -محشيا على قول المحلي في شرح المنهاج في أقل الحيض وأكثره وغالبه: كل ذلك بالاستقراء من الإمام الشافعي رضي الله عنه-: قوله (بالاستقراء) أي: التام. (حاشية القليوبي على شرح المنهاج للمحلي: 1/ 99).








التمثيل

ويقال أيضا: قياس التمثيل

يقال في لسان العرب: مَثَّلْتُ الشيءَ بالشيء تمثيلا وتَمثالا، إذا قدَّرتَه على قدره، ويكون تمثيلُ الشيء بالشيء تشبيهًا به، واسمُ ذلك الممثَّل: تِمثال.

والتمثيلُ عند المنطقيين -على ما صوبه السعد-: تشبيهُ جزئيٍّ بجزئي في معنًى مشتركٍ بينهما ليثبت في المشبَّه الحكمُ الثابت في المشبَّه به المعلَّلِ بذلك المعنى[1].

ومثاله: قولنا: النبيذ حرام لأنه كالخمر في الإسكار الذي هو علة التحريم.

فإذا رُدَّ إلى صورة القياس صار هكذا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام.

وحدودُه أربعة: فالجزئي الأول أصغرُ، والجزئي الثاني شبيه، والحكم أكبر، والمعنى المشترك أوسط.



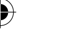
وتسميته تمثيلا، وهذه الأركانِ حدودا، والمشبِهِ أصغر، والحكم أكبر، والجامع أوسط: اصطلاحُ المناطقة، ويسميه الفقهاء: قياسا، لِمَا فيه من حذو جزئي بجزئي وإلحاقه به، يقال: قاس الشيءَ بالشيء إذا قدره على مثال، ويسمون الأصغر فرعا، والشبيه أصلا، لابتناء الأصغر عليه في ثبوت الحكم، والأوسط جامعا وعلة، والمتكلمون يسمون التمثيلَ استدلالا بالشاهد على الغائب، ويسمون المشبه غائبا والمشبه به شاهدا.

قال السعد: «والعمدة في طريقه الدورانُ والترديد»، أي: المعتمَد عليه في طريق التمثيل وكونه سببًا لثبوت الحكم في الجزئيِّ الأول ما ذكره.

واقتصارُهم على هذين المسلكين لأنَّ كلامَهم في العقليات لا الشرعيات.

---

(1) قال الباجوري: قياس التمثيل: هو حمل جزئي على جزئي في الحكم لجامع بينهما. وهو غيُر مخالفٍ لما ذكره السعد من أنه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى اهـ.

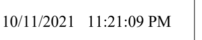



أما الدوران فهو اقترانُ الشيء بغيره وجودا وعدما، كما يقال: الحرمة دائرة مع الإسكار وجودا وعدما، أما وجودا ففي الخمر، وأما عدما ففي سائر الأشربة والأطعمة، والدوران أمارةُ كون المدار علةً للدائر، فالإسكار علة الحرمة. ويعبر عن الدوران أيضا بـ«الطرد والعكس»، قال الساوي: والطرد هو أن يثبت الحكم لكل ما يوجد له هذا المعنى المتشابه فيه، والعكس هو أن يعدم الحكم في كل موضع لا يوجد فيه هذا المعنى اهـ.

وأما الترديد فهو إيرادُ أوصاف الأصل وإبطالُ بعضها ليتعين الباقي للعلية، كما يقال: علة الحرمة في الخمر إما الإسكار وإما السيلان، والثاني باطل، لأنَّ الماءَ سيالٌ وليس بحرام، فتعين الأول. ويعبر عن الترديد أيضا بـ«السبر والتقسيم»، قال الساوي: هو أنهم يسبرون أوصاف الأصل ويتصفحونها ويبطلون أن يكون واحد واحد منها علة إلى أن لا يبقى إلا ذلك المتشابه فيه، فيقطعون بكونه علة اهـ.



وقالوا: التمثيلُ يفيد الظنَّ لا القطعَ واليقين، فإنه ليس مِن ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمُّهما اشتراكُهما فيما حُكِم به على أحدهما إلا أن يُبَيَّنَ أنَّ ما به الاشتراكُ علةٌ لذلك الحكم، وكلُّ ما يدل عليه فظنيٌّ، فإنَّ المساعِدَ على ذلك في العقليات عند القائلين به لا يخرج عن «الطرد والعكس» و«السبر والتقسيم»، أما الطرد والعكس فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما، ولا بد في ذلك من الاستقراء، قال الساوي: مرجع الطرد والعكس إلى الاستقراء، فما لم تُستقر الجزئيات، لا يتصور القطعُ بوجود الحكم مع وجود المعنى وعدمه مع عدمه اهـ، ولا سبيلَ إلى دعواه في الفرع، إذ هو المطلوب، فيكون الاسقراءُ ناقصا، لا سيما ويجوز أن تكون علةُ الحكم في الأصل مركَّبَةً من أوصاف المشترك ومِن غيرها، فإذا وُجِد المشترَك في الأصل ثبت الحكمُ لكمال علته، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترَك في الفرع ثبوتُ الحكم، لجواز تخلُّفِ باقي الأوصاف أو بعضها. وأما السبر والتقسيم فحاصلُه يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معيَّنة، وإبطال






كل ما عدا المستبقى، وهو أيضا غيرُ يقيني، لأنه ليس تقسيما قطعيا، إذ لا ترديدَ فيه بين النفي والإثبات، فيجوز أن تكون العلةُ غيرَ ما ذكر، ثم إن لم يكن حصرا عقليا مرددا بين النفي والإثبات لم يبق إلا كونه حصرا استقرائيا، قال الساوي: وليس هو بِهَيِّن، بل ربما يشذ عن هذا الحصر وصفٌ هو العلة اهـ، ثم إن كان الاستقراءُ تاما بأن كانت جملةُ الأوصاف مضبوطةً محصورة، فمن الجائز أن يكون معلَّلًا بالمجموع أو بالبعض الذي لا تحقُّقَ له في الفرع، وثبوتُ الحكم مع المشترَك في صورةٍ مع تخلُّفِ غيرِه من الأوصاف المقارنة له في الأصل، مما لا يُوجبُ استقلالَه بالتعليل، لجواز أن يكون في تلك معلَّلًا بعلةٍ أخرى، ولا امتناعَ فيه.

فالحاصلُ أنَّ مرجعَ إفادتِه الظنَّ إلى كون المعنى الذي ادُّعيت عِلِّيَّتُه قد لا يكون هو العلةَ في نفس الأمر. ثم لو سُلِّمَ كونُه علةً في الأصل فإنَّ ذلك لا يستلزم كونَه علةً للحكم في الفرع، لجواز أن يكون خصوصيةُ الأصل شرطًا للعلية أو خصوصيةُ الفرع مانعًا، فتنتفي العليةُ في الفرع لانتفاء الشرط أو لوجود المانع.

لكن مع الجزم بانتفاء تلك الاحتمالاتِ لا شك أنَّ التمثيل يصير عندئذ قطعيا، ولهذا قال الفخر الرازي: إذا كان تعليلُ الأصل قطعيا، ووجودُ العلة في الفرع قطعيا، كان القياسُ قطعيا متفقا عليه اهـ.

وقال شارح «سلم العلوم» عبد العلي الهندي: إن كانت مقدماته قطعية يورث القطعَ كالقياس المنطقي، وهل يشك عاقلٌ إذا ثبت أنَّ حكمَ جزئيٍّ معلولٌ لعلةٍ قطعا، وهي موجودة في جزئي آخَرَ قطعا، في أن ثبوت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعيٌّ، لا سيما إذا عُلِمَ قطعا أن العلة وُضعت علة ليتعدى الحكم بها، وإن كانت ظنيةً يورث الظن، فمِن أين ضَعْفُ هذه الحجة؟ ولعل الفقهاءَ إنما حكموا بالظنية لأنَّ الأغلبَ في مقدماته الظن، ومِن ههنا ترى بعضَهم يقدمون بعضَ التمثيلات على بعض النصوص، وبالجملة تضعيفُ هذه الحجة لا يَصْدُرُ إلا عمن انتهى إلى حد البلادة، فلا يليق أن يخاطَب في المسائل العلمية اهـ.








لكن لعسر الجزم بانتفاءِ تلك الاحتمالات المشروطِ لإفادة القطع، وقلة موارده، صَرَّح مَن صرح بأنَّ التمثيلَ لا يفيد سوى الظن، قال السيالكوتي: إن التمثيل لا يكون مفيدا لليقين إلا إذا ثبت عِلِّيَّةُ الجامع وعدمُ خصوصيةِ الأصل شرطًا أو خصوصيةِ الفرع مانعا قطعا، لكن تحصيل العلم بهذه الأمور صعبٌ جدا، فلذا لم يَقْسِمُوا التمثيلَ إلى ما يفيد اليقين وإلى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقراء اهـ.

وفي صورة إفادة القطع واليقين يمكن ردُّه إلى القياس المنطقي، بجعل اقتضاءِ العلة للحكم قضيةً كلية مشتملة على الأصل والفرع جميعا، ويكون من باب الاستدلال بالكلي على الجزئي لا بالجزئي على الجزئي، قال الساوي: ولعمري إنْ بان كونُه (أي: المعنى المتشابَهِ فيه) علةً، أمكن ردُّه إلى البرهانيات، بأن يُجعلَ المعنى المتشابَهُ فيه وسطًا بين الأصغر والأكبر اهـ، وقال الفخر الرازي: إن ثبت أنَّ المعنى الجامعَ هو السببُ لثبوت الحكم في المشبَّه به، حصل المقصود، إلا أنه يَصِير في الحقيقة قياسًا (أي: منطقيا)، لأنك أدرجتَ ذلك الجزئيَّ تحت ذلك الوصفِ المشترك بينه وبين الأصل، ثم حكمتَ على كلِّ ما له ذلك الوصفُ بذلك الحكم اهـ.





قال القاسمي: وهذا هو الحق، وعليه فيُمكِن تقسيمُه إلى ما يفيد اليقينَ وغيرَه، ومنه تفاوتُ أقسام القياس في وضوح المدرك وخفائه على ما عليه الأصوليون اهـ.

قلت: ورد القياس الفقهي إلى القياس المنطقي ليس قاصرا على ما أفاد اليقين، بل هو ممكنٌ في كل قياس فقهي، وقد قال حسن جلبي في حاشيته على شرح المواقف: قد يقال في وجه كون القياس عمدةً: إن الاستقراء والتمثيل يرجعان إليه مطلقا، أما ما يفيد اليقينَ منهما فراجعٌ إلى القياس القطعي، وأما ما يفيد الظن فراجع إلى القياس الظني اهـ.

وقال السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف أيضا: وبالجملة: الفرقُ بين الأقسام (يعني القياس والاستقراء والتمثيل) باعتبار الحيثيات والاعتبارات لا





بحسب الذات، حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضا قياسا إذا جُعل الأمرُ المشترك بين الجزئيات أوسطَ اهـ.

وذلك أنَّ قياسَ التمثيل ليس المرادُ به إثباتَ الحكم للجزئي لمجرد ثبوته في صورةٍ جزئيةٍ أخرى، وإنما صح القياسُ لاشتراك الصورتين في معنًى كلِّيٍّ هو ملزومُ الحكم، فلما تَبَيَّنَّا أنَّ في الأصل (الصورة المقيس عليها) علةً (معنى مشتركا) هي ملزومةُ الحكم ولأجلها شُرع الحكم، عَلِمْنَا أنَّ متعلَّقَ الحكم هو تلك العلةُ لا خصوصُ صورةِ الأصل المقيسِ عليه، ولهذا لما وجدنا تلك العلة متحققة في الفرع (الصورة المقيسة) ألحقنا بها حكمَ الأصل اللازم للعلة، ووجودُ الملزوم يستلزم وجودَ اللازم لا محالة.

ولهذا قال ابن تيمية: قولُهم في قياس التمثيل: إنه استدلالٌ بخاصٍّ على خاص، ليس كذلك، فإنَّ مجرَّدَ ثبوتِ الحكم في صورة، لا يستلزم ثبوتَه في أخرى، إنْ لم يكن بينهما قدرٌ مشترك، ولا يَثبُت بذلك حتى يقوم دليلٌ على أن ذلك المشتركَ مستلزمٌ للحكم. والمشترَك: هو الذي يسمى في قياس التمثيل: الجامع، والوصف، والعلة، والمناط، ونحو ذلك، فإن لم يقم دليلٌ على أنَّ الحكمَ متعلِّقٌ به، لازمٌ له، لم يَصِحَّ الاستدلال اهـ.

ومثالُ ذلك: ما فَهِمَه العلماءُ من حديث «الصحيحين» المرفوع: «لا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثنين وهو غضبان»، حيث قرَّروا أنَّ منعَ القضاء (وهو الحكم) ليس مترتِّبًا على خصوص الغضب، بل على معنَى تشويش الذهن فيه، الذي يُظن معه عدمُ تحقُّقِ العدل المقصود من القضاء، وهذا المعنى (وهو العلة) كليٌّ مشترَك يصدق على غيرِ الغضب، كالجوع الشديد والفرح الشديد والحزن الشديد، وغير ذلك من كلِّ ما يشوشُ الذهنَ ويمنعه إصابةَ الحق والعدل في القضاء، فتكون جميعُ تلك الصور فروعًا مقيسةً على الغضب، يلزمها حكمُ الأصل وهو المنعُ من القضاء وتحريمُه، لوجود ملزومِ الحكم فيها وهو العلة، قال الجويني في «التلخيص»: روي عن النبي









ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، ففَهِمَ كافةُ العلماء مِن ذلك أنَّ الذي راعاه رسولُ الله: شغلُ الغضبِ جَأْشَهُ واقتضاؤه لرده عن تمام فكره في طلب الحق، فكلُّ ما يَحُلُّ محلَّه في معناه مِن غلبة النوم والجوع ونحوهما فهو مِثْلُه اهـ.

وبهذا يتبين أنَّ في قياس التمثيل عموما، لكنه مِن جهة المعنى، وهو العلةُ والمعنى الكليُّ المشترك بين الصورتين الجزئيتين، لا من جهة اللفظ، إذ صيغةُ الأصلِ فيه خاصة، وهي في مثالنا خصوصُ الغضب.

ولهذا قال الشاطبي في «الموافقات»: لا معنى للقياس إلا جَعْلُ الخاصِّ الصيغةِ كالعام الصيغة **في المعنى**، وهو معنًى متفَقٌ عليه اهـ.

قلت: وما العمومُ إلا قضيةٌ كلية، وهي كبرى قياس الشمول، ولهذا قال الغزالي في «المعيار»: فإذا ورد مِن هذا الجنس لفظٌ خاصٌّ ألغينا خصوصَه وأخذنا المعنى الكليَّ المرادَ به، وقلنا: كلُّ تَبَرُّمٍ بالوالدين فهو حرام، وكلُّ إتلافٍ لمال اليتامى حرام، فيحصل معنا مقدمة كلية اهـ.

وقال ابن النفيس في «شرح الوريقات»: وأما رد التمثيل إلى القياس فبأن يجعل الفرع أصغر والمشترك أوسط والمنقول أكبر، مثاله: أردنا أن نبين أن الوضوء تشترط فيه النية، فإن أردنا بيانه بالتمثيل قلنا: لأن التيمم يشترط فيه النية، وعلة ذلك أنه عبادة، وهذا المعنى موجود في صورة النزاع وهو الوضوء، فالنية شرط في الوضوء، وإن أردنا بيانه بالقياس قلنا: الوضوء عبادة، وكل عبادة فإنه يشترط فيها النية، فالوضوء يشترط فيه النية اهـ.

قال ابن تيمية: قياسُ التمثيل هو انتقالُ الذهن مِن حكم معيَّن إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي، لأنَّ ذلك الحكمَ يلزم ذلك المشتركَ الكلي، ثم العلمُ بذلك اللزومِ لا بد له مِن سببٍ إذا لم يكن بَيِّنًا، فهنا يَتصور المُعَيَّنَيْنِ أوَّلًا، وهما الأصلُ والفرع، ثم ينتقل إلى لازمهما، وهو المشترك، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم،





ولا بد أن يَعْرِفَ أن الحكمَ لازمُ المشترك، وهو الذي يُسمى هناك (يعني في قياس الشمول) قضيةً كبرى، ثم ينتقل إلى إثباتِ هذا اللازم للملزوم الأول المعيَّن اهـ.

وقال في قياس الشمول: هو انتقالُ الذهن من المعيَّن إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناوِلِ له ولغيره، والحكمِ عليه بما يلزم المشتركَ الكليَّ، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازمِ إلى الملزوم الأول وهو المعيَّن، فهو انتقالٌ من خاصٍّ إلى عام، ثم انتقالٌ من ذلك العام إلى الخاص: مِن جزئيٍّ إلى كليٍّ، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي اهـ.

وأنت ترى أن حقيقة القياس الفقهي لا تعدو هذا المعنى الذي قرره، ولهذا فقد صرح -رحمه الله- بأن قياس التمثيل هو من جنس قياس الشمول، فقال: قياس التعليل هو في الحقيقة مِن نوع قياسِ الشمول، لكنه امتاز عنه بأن الحد الأوسط -الذي هو الدليل فيه- هو علة الحكم، ويسمى قياس العلة وبرهان العلة، وذلك يسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة اهـ.



وحقَّق أنه لا فرقَ بين قياس الشمول وقياس التمثيل إلا في صورةِ القياس ونَظْمِه وتأليفه، أما من حيث المعنى فكلُّ دليلٍ ينظمه الناظرُ في صورة قياس التمثيل، يمكن أن ينظم في صورة قياس الشمول، والاعتبارُ في إفادة اليقين والظن بمادة القياس لا صورتِه، فقال: قياسُ الشمول وقياس التمثيل متلازمان، فكلُّ ما ذُكِر بهذا القياس يمكن ذِكْرُه بهذا القياس، فانَّ قياسَ الشمول لا بد فيه مِن حَدٍّ أوسطَ مكرَّرٍ، وذاك هو مناطُ الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك، وهو الجامعُ بين الأصل والفرع، مثالُ ذلك إذا قيل: النبيذُ حرامٌ قياسا على الخمر، لأنَّ فيه الشدةَ المطربة، وهذه هي العلةُ في التحريم، أو لأنه مسكر، والمسكرُ هو علة التحريم، وبُيِّنَ ذلك بدليلِه، كان قياسا صحيحا، وإذا قيل: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، أو النبيذ فيه الشدة المطربة وما فيه الشدة المطربة فهو حرام، فهذا أيضا صحيح، وكلُّ ما أمكن أنْ يُستدل به على صحة المقدمة الكبرى أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك







علةً للحكم في الأصل، وكلُّ ما أمكن أن يُستدل به على الصغرى فإنه يستدل به على ثبوت الوصفِ في الفرع.

ثم إن كان ذاك الدليلُ قطعيا فهو قطعيٌّ في القياسين، وإن كان ظنيا فهو ظني في القياسين، وأما دعوى مَن يدعي مِن المنطقيين وأتباعِهم أنَّ اليقينَ إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل، فهو قولٌ في غاية الفساد، وهو قولُ مَن لم يَتَصَوَّرْ حقيقةَ القياسَيْن كما قد بُسِطَ في موضعه.

قال: وسببُ غلطهم أنهم تعودوا كثيرًا استعمالَ التمثيلِ في الظنيات واستعمالَ الشمول في اليقينيات عندهم، فظنوا هذا مِن صورة القياس، وليس الأمرُ كذلك بل هو مِن المادة[1].

فيقال: تفريقُهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأنَّ الأولَ قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن، فرقٌ باطل، بل حيث أفاد أحدُهما اليقينَ أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورةِ أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمُّنِ أحدهما لِمَا يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقينًا، حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكمَ ظنًّا، لم يفد إلا الظن، والذي يسمى في أحدهما حدا أوسط هو في الآخَرِ الوصف المشترك، والقضيةُ الكبرى المتضمِّنةُ

(1) قال أيضا: وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل إنما هو من كلام متأخريهم لَمَّا رأوا استعمالَ الفقهاء له غالبا، والفقهاء يستعملونه كثيرا في المواد الظنية، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يُفِدْ أيضا إلا الظن، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورة قياسهم يقينيا وصورة قياس الفقهاء ظنيا، ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم: بأن الفلك جسم مؤلف، فكان محدثا، قياسا على الإنسان وغيره من المولدات، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس، لكن إنما ضعفوه بضعف مادته، فإن هذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلةٌ ضعيفة لأجل مادتها لا لكون صورتها ظنية، ولهذا لا فرق بين أن يصوروها بصورة التمثيل أو الشمول اهـ.









لزومَ الحد الأكبر للأوسط هو بيانُ تأثير الوصف المشترَك بين الأصل والفرع، فما به يتبين صدقُ القضية الكبرى به يتبين أنَّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزومُ الحكم للمشترك، فإذا قلت: النبيذ حرام قياسا على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، وهذا الوصف موجودٌ في النبيذ، كان بمنزلة قولك: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنتيجة قولك: النبيذ حرام، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر، والحرام محمولُها وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى، فإذا قلت: النبيذ حرام قياسا على خمر العنب، لأن العلة في الأصل هو الإسكار، وهو موجود في الفرع، فثبت التحريم لوجود علته، فإنما استدللت على تحريم النبيذ بالمسكر وهو الحد الأوسط، لكن زدتَ في قياس التمثيل ذكرَ الأصل الذي ضربته مَثَلًا للفرع، وهذا لأنَّ شعورَ النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخولِه في الجامع الكلي، وإذا قام الدليلُ على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكرُ الأصل محتاجا إليه.

والقياسُ لا يخلو إما أن يكون بإبداء الجامع أو بإلغاء الفارق، والجامعُ إما العلة وإما دليلُها، وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا إلغاء الفارق هو الحدُّ الأوسط، فإذا قيل: هذا مساو لهذا، ومساوي المساوي مساو، كانت المساواة هي الحد الأوسط، وإلغاء الفارق عبارةٌ عن المساواة، فإذا قيل: لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا، وهو مهدر، فهو بمنزلة قولك: هذا مساو لهذا، وحكم المساوي حكمُ مساويه.

وأما قولهم: كلُّ ما يدل على أن ما به الاشتراكُ علةً للحكم فظنيٌّ، فيقال: لا نسلم، فإن هذه دعوى كليةٌ، ولم تقيموا عليها دليلا، ثم نقول: الذي يُدَلُّ به على علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى، وكلُّ ما يُدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علية المشترك في قياس الثمثيل، سواء كان علميا أو ظنيا، فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو









لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلة في الفرع.

فإذا كان الوصف المشترك وهو المسمى بالجامع والعلة أو دليل العلة أو المناط أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصفُ ثابتا في الفرع لازما له، كان ذلك مُوجبا لصدق المقدمة الصغرى، وإذا كان الحكم ثابتا للوصف لازما له، كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الكبرى، وذكر الأصل يُتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين، فإن كان القياس بإلغاء الفارق فلا بد من الأصل المعين، فإن المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما، وهو إلغاء الفارق، وهو الحد الأوسط، وإن كان القياس بإبداء العلة فقد يُستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلالُ على علية الوصف لا يَفتقِر إليه، وأما إذا احتاج إثباتُ عليةِ الوصف إليه فيُذكر الأصل لأنه مِن تمام ما يَدُل على علية المشترك وهو الحد الأكبر.

وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يُظهرون كونَ أحدهما ظنيا في موادَّ معينةٍ، وتلك الموادُّ التي لا تفيد إلا الظن في قياس التمثيل لا تفيد إلا الظنَّ في قياس الشمول، وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقينُ من قياس الشمول أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضا، وكان ظهورُ اليقين به هناك أتم، فإذا قيل في قياس الشمول: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم، كان الحيوان هو الحد الأوسط، وهو المشترك في قياس التمثيل، بأن يقال: الإنسان جسم قياسا على الفرس وغيرِه من الحيوانات، فإنَّ كونَ تلك الحيوانات حيوانا هو مستلزِمٌ لكونها أجساما، سواء كان علة أو دليل العلة، والحيوانيةُ موجودةٌ في الإنسان، فيكون جسما، وإذا نُوزِع في علية الحكم في الأصل فقيل له: لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية، كان هذا نزاعا في قوله: كل حيوان جسم، وذلك أن المشترك بين الأصل والفرع إذا سمي علة فإنما يراد به ما يستلزم الحكمَ سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده في الخارج أو كان مستلزما لذلك، يسمى الأول قياس علة




والثاني قياس دلالة، ومِن الناس من يسمي الجميعَ علةً، لا سيما من يقول: إن العلة إنما يراد بها المعرِّف، وهو الأمارة والعلامة والدليل، لا يراد بها الباعث والداعي، ومن قال: إنه قد يراد بها الداعي وهو الباعث -وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين- فإنه يقول ذلك في علل الأفعال، وأما غيرُ الأفعال فقد تُفسر العلة فيها بالوصف المستلزِم، كاستلزام الإنسانية للحيوانية، والحيوانية للجسمية، وإن لم يكن أحدُ الوصفين هو المؤثر في الآخر اهـ.

فالحاصلُ كما قال: أنَّ كلَّ ما يُعلَم بقياس الشمول فإنه يُعلم بقياس التمثيل أيضا كما تقدم، ويجعل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع، والدليل الذي يقيمه صاحبُ قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحبُ قياس التمثيل على علية الوصف، وأن الجامع وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في قياس الشمول هو مستلزمٌ للحكم وهو علة في الأصل، كما يقيمه في ذاك على أنَّ الحد الأكبر لازم للحد الأوسط، فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمى المناط، والحد الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياسُ التمثيل بأنَّ فيه ذكرَ أصلٍ يكون نظيرًا للفرع الذي هو الحدُّ الأصغر، وقياسُ الشمول ليس فيه هذا، فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة اهـ.

قلت: لكن ههنا تنبيه، وهو أن المناطقة عندما يصرحون بأن القياس المنطقي يفيد القطع، فليس مرادُهم أن نتيجته في نفسها يلزم كونُها قطعية، بمعنى أن يكون ثبوت محمولها لموضوعها قطعيا، بل مرادُهم أن لزوم النتيجة للمقدمات قطعي، بقطع النظر عن صدق المقدمات في نفسها بل عن صدق النتيجة في نفسها، أي: أن النتيجة قد تكون نسبتها كاذبة، لكنَّ المقطوعَ به هو لزومُ تلك النسبة للمقدمات المرتَّبة، وقد تقدم في أول الكلام على القياس أن قولهم في تعريف القياس (**متى سُلِّم لزم عنه**) فيه إشارةٌ إلى أنَّ القولَ لا يلزم أن يكون مسلَّما في نفسه، أي: مقبولا، بل أن يكون بحيث لو سُلِّم لزم عنه قولٌ آخر، ليدخل في التعريفِ القياسُ الذي مقدماته








كاذبة[1]، كقولنا: كل إنسان جماد، وكل جماد حمار، فهاتان القضيتان، وإن كذبتا في أنفسهما، إلا أنهما لو سُلِّمتا لزم عنهما أن كل إنسان حمار، لأنَّ لزومَ الشيء للشيء: كونُ الشيء بحيث لو وُجد وجد لازمُه وإن لم يوجدا في الواقع.

ولهذا قال البناني: ومعنى كون القياس يفيد القطعَ أنه يفيد لزومَ النتيجة للمقدمتين على فَرْضِ تسليمهما ولو كذب الجميع، لأنَّ القياسَ كالقالب تُفرغ فيه المواد، فمن أفرغ فيه الحقَّ وَجَد النتيجةَ حقا، ومن أفرغ فيه الباطل لم يُنتِجْ له حقا إلا أن يكون لخصوص المادة نحو: «كل إنسان فرس، وكل فرس ناطق»، فالنتيجةُ حقٌّ مع كذب المقدمتين، وبما ذُكِر يندفع ما يُتوهم من النظم مِن كون القياس المنطقي لا تكون نتيجتُه إلا يقينيةً مع أنه ليس كذلك كما سيتبين في أقسامه اهـ.

ومن هنا قال البناني في أول باب القياس: وقوله (مستلزما) يخرج الأقوال المركبة التي لا تستلزم قولا آخر، ولو كانت تسمى دليلا، كالاستقراء والتمثيل إذا لم يفرغا في قالب القياس المنطقي، فإنهما بعد تسليم مقدماتهما لا يقطع بلزوم المدلول لهما اهـ.

قال علي قصاره: قوله (إذا لم يفرغا في قالب القياس المنطقي) كما إذا قلنا في التمثيل: النبيذ حرام لأن الخمر حرام، وعلة حرمتها الإسكار، وهو موجود في النبيذ، فالمطلوب: النبيذ حرام، ومقدماته هي ما بعده، فبعد تسليمه لا يلزم عقلا أن النبيذ حرام، لإمكان أن يوجد فارق بين النبيذ والخمر يلغي اعتبارَ الإسكار فيه ويمنع من إلحاقه بالخمر في التحريم، أما إذا أفرغا فيه فيفيدان القطع باللزوم، كقولك: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، وإن كانت النتيجة ظنية لكون مقدمتي القياس ظنيتين، وكقولك في الاستقراء: هذا آكل، وكل آكل يحرك فكه الأسفل، فهو قياس منطقي للقطع بلزوم النتيجة وإن كانت الكبرى ظنية، فقولنا في النحو: هذا فاعل وكل فاعل مرفوع، قياس منطقي، وإنما الاستقرائي دليل كبراه اهـ.

---

(1) قال الساوي: وقولنا (إذا سُلِّمَتْ) لا نعني به أنها تكون مسلمة في نفسها صادقة، بل ربما كانت منكرة كاذبة في نفسها، ولكنها إذا سلمت لزم عنها بتأليفها قول آخر اهـ.





ومن هنا قال عبد العلي الهندي في «شرح سلم العلوم» عند تعريف القياس: الظاهر أن التمثيل لا يخرج عن قيد اللزوم، لأنَّ حاصله أن هذا الحكم في هذا الجزئيِّ ثابتٌ، كالحرمة في البَنْج[1]، لأنه مشارك للأصل كالخمر في علة الحكم كالإسكار، وكلما هو مشاركٌ للأصل في علة الحكمِ فالحكمُ ثابتٌ فيه، فهذا الجزئي الحكمُ ثابتٌ فيه، وهذه المقدمات مستلزمة للنتيجة قطعا. فإن قلت: كونه مشاركا للأصل في علة الحكم أمرٌ مظنون، لجواز كون الأصل شرطا أو الفرع مانعا. قلت: هذا لا يضر، إذ المراد باللزوم كونُ المقدمتين بحيث لو فُرِضَتَا صادقتين، لزم صدق النتيجة، لا أنَّ المقدماتِ والنتيجةَ صوادقُ في نفس الأمر، وإلا خرج القياس السوفسطائي اهـ.

وقال بعدُ عند بحث التمثيل: إنَّا بَيَّنَّا سابقا أنَّ طريقَ الإيصال فيه قطعي، لأنه راجعٌ إلى القياس، فإن كانت مقدماته قطعية تورث القطع، كالقياس المنطقي... وإن كانت ظنية تورث الظن اهـ.

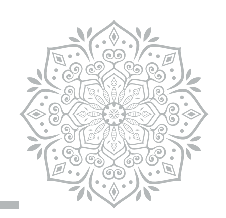
فالحاصل أن القطع بالنتيجة لا يستلزم قطعيتها في نفسها، وأنت إذا تأملت هذا الكلام تبين لك أن الدليل سواء أنظم في صورة التمثيل أم القياس المنطقي، فإن مدلوله في نفسه لا يختلف بالقطعية أو الظنية، غاية ما ثم أنه في صورة القياس المنطقي يُقطع بلزوم النتيجة، وذلك كما عرفت لا يوجب قطعيتها في نفسها، فلا ينافي كونها ظنية، وهذا كما ترى قضيةُ كلامِ المنطقيين أنفسهم.

والخلاصة أن القياس المنطقي يعطيك لازمَ مقدماتك، وقطعيته هي قطعية لزوم النتيجة للمقدمات لا قطعية النتيجة في ذاتها، بل قد تكون النتيجة كاذبة باطلة، لكنها مقطوعٌ بلزومها للمقدمات، فتأمل.

---

(1) قال في «المصباح»: البَنْجُ مثال فَلْس، نبتٌ له حب، يخلط العقل ويورث الخيال، وربما أسكر إذا شربه الإنسان بعد ذوبه، ويقال: إنه يورث السبات اهـ. وقال في «القاموس»: نبت مسبت م، غير حشيش الحرافيش، مخبط للعقل، مجنن، مسكن لأوجاع الأورام والبثور ووجع الأذن، وأخبثه: الأسود، ثم الأحمر، وأسلمه: الأبيض. وبنجه تبنيجا: أطعمه إياه اهـ.





الفصل الرابع

في أقسام القياس باعتبار مادته

اعلم أنه كما يجب على المنطقي النظرُ في صورة الأقيسة، كذلك يجب عليه النظرُ في موادها حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهة الصورة والمادة.

وبعد الفراغ من الكلام على الصورة فليكن الكلام على المادة.

والقياسُ باعتبار مادته **قسمان**:

الأول: **نقلي**: وهو ما كان كلٌّ من مقدمتيه أو إحداهما من الكتاب أو السنة أو الإجماع تصريحا أو استنباطا.

نُسب للنقل لاستناده إليه وإن كان العقلُ هو المدرِك له، وليتميز ما يتوقف على النقل عن غيره.

الثاني: **عقلي**: نسبة للعقل لاستناده إليه، ولأنَّ العقلَ لا يتوقف فيه على نقل.





أقسام القياس العقلي باعتبار مادته

ينقسم القياسُ العقلي إلى **خمسة أقسام**:

(الأول): **البرهان**: وهو أعظمها، وهو المؤلَّفُ من **اليقينيات**، سواء كانت ابتداءً وهي الضروريات، أو بواسطةٍ وهي النظريات.







واليقينيات: هي القضايا التي يحصُل منها التصديقُ اليقيني.

وتُقابل اليقينياتِ المظنوناتُ، وهي قضايا يحكم بها العقلُ حكما راجحا مع تجويز نقيضه.

قال الصبان على الملوي: فإن قلت: سيجعل البرهانَ من أقسام العقلية مع أنه قد يتركب من مقدمتين كلتاهما نقلية أو إحداهما، مثال الأول: إذا تواتر أن زيدا زنى، فقلت: زيد زنى، وكل من زنى يحد، ومثال الثاني: نبينا محمد ﷺ ادعى النبوة وأظهر المعجزة، وكل من هو كذلك فهو نبي، فالأولى من هاتين المقدمتين نقلية بالتواتر.

قلت: لا يلزم من جعل البرهان من أقسام العقلية أنه لا يكون إلا عقليا، لأنَّ المرادَ أن العقلية تكون برهانا وغيرَه، ولا يلزم منه حصرُ البرهان في العقلية، بل قد يكون نقليا، وهذا كما تقسم الإنسان إلى أبيض وغيره، فلا يقتضي ذلك أنَّ الأبيضَ لا يكون غيرَ إنسان.



قال: هذا كلُّه على تسليم أن البرهان لا يختص عند المناطقة بما مقدمتاه عقليتان، وقد يقال باختصاصه عندهم بذلك، لأنهم إنما يبحثون عن العقليات، ولا يلزم منه انتفاءُ اليقين عن النقلية، وإنما اللازمُ أن لا تسمى برهانا اصطلاحا، وقد أطال في بيان ذلك في «الكبير» اهـ.

واعلم أن الحد الوسط في البرهان لا بد أن يكون علةً لحصول التصديق بالحكم المطلوب ذهنًا، وإلا لم يصحَّ الاستدلال، ولم يكن البرهانُ برهانًا عليه، ثم إما أن يكون علةً لوجود ذلك الحكم في الخارج أيضا أو لا، وعلى هذا فالبرهان قسمان:

1 – البرهان **اللِّمِّي**: وهو ما كان الحد الوسط فيه علة في الخارج بمعنى أنه سبب فيه، كما في قولك: زيد متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، ينتج: زيد محموم، فإنَّ تعفُّنَ الأخلاط بمعنى خروج الطبائع عن الاستقامة علةٌ لثبوت الحمى في الخارج كما هو علة له في الذهن، ويسمى البرهانُ حينئذ لِمِّيا لإفادته اللِّمِّية، أي:









العلية على الإطلاق، أي: في الذهن والخارج، وسميت بذلك لأنه يقال في السؤال عنها «لِمَ».

2 – البرهان **الإِني**: وهو ما لم يكن الحد الوسط فيه علة في الخارج، كما في قولك: زيد محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، ينتج: زيد متعفن الأخلاط، فإن الحمى ليست علة لثبوت تعفن الأخلاط في الخارج، بل الواقع العكس، ويسمى البرهان حينئذ إِنِّيا لاقتصاره على إفادة إنية الحكم في الخارج أي: ثبوتِه، دون لميته، إذ العلية فيه متحققة في الذهن فقط.

والحاصل أنه متى استُدِل بالعلة على المعلول والمؤثر على الأثر كان البرهان لميا، ومتى استدل بالمعلول على العلة والأثر على المؤثر كان البرهان إنيا[1].

(الثاني): الجدل: وهو ما ركب من مقدمات مشهورة أو مسلمة.

والغرضُ من الجدل إلزامُ الخصم أو إقناعُ القاصر عن إدراك الدليل القاطع، أي: البرهان، أو دفعه إن كان معترضا عليه.

قال الملوي: الجدلُ حسنٌ إن كان المقصودُ به حسنا اهـ.

قال الكلنبوي: وهو أعمُّ من البرهان بحسب المادة لا بحسب الصورة، على ما هو الظاهر من التعريف (يعني قولَ الأبهري: وهو قياسٌ مؤلَّف الخ)، لكن قال

(1) قال الغزالي في «المعيار»: اعلم أن الحد الأوسط إن كان علةً للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة، وسماه المنطقيون برهان اللم، أي: ذكر ما يجاب به عن «لم»، وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقيون سموه برهان الإن، أي: هو دليل على أن الحد الأكبر موجودٌ للأصغر من غير بيان علته. ومثال قياس العلة من المحسوسات قولك: هذه الخشبة محترقة، لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن. وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج، فنقول: هذا شبعان، فإذن هو قريب العهد بالأكل، وهذه المرأة ذات لبن، فهي قريبة العهد بالولادة. ومثاله من الفقه قولك: هذه عين نجسة، فإذن لا تصح الصلاة معها، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن نقول: هذه عين لا تصح الصلاة معها، فإذن هي نجسة. وبالجملة الاستدلالُ بالنتيجة على المنتج يدل على وجوده فقط لا على علته اهـ.





السعد العلامة: إنه أعم من البرهان بحسب الصورة أيضا، لأن المعتبر فيه الإنتاجُ بعد التسليم، سواء كان قياسا أو استقراء أو تمثيلا، والبرهانُ لا يكون إلا قياسا. تأمل اهـ.

(الثالث): الخطابة: وهو ما تركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة.

ولا يشترط في تسمية القياس خطابةً أن يكون كلٌّ من مقدمتيه غيرَ يقيني، بل يكفي أن تكون إحداهما ظنية أو مقبولة وإن كانت الأخرى يقينية، وذلك لأنه يغلب الخسيسُ على غيره، حتى إن المركب من اليقيني والظنيِّ ظنيٌّ، فقولُهم هنا: مقبولة أو مظنونة، أي: كُلًّا أو بعضًا.

وظاهرُ هذا أنَّ الخطابةَ لا تكون إلا قياسا، قال السعد: والحقُّ أنها قد تكون قياسا، وقد تكون استقراء، وقد تكون تمثيلا، وقد تكون على صورة قياس غيرِ يقيني الإنتاج كالموجبتين في الشكل الثاني، بشرط أن يُظَنَّ الإنتاج اهـ.

وسميت بالخطابة لأنَّ القصدَ منها ترغيبُ المخاطَب فيما ينفعه أو ترهيبه عما يضره كما يفعله الخطباء والوعاظ.

قال ابن جزي: فائدة الخطابة أن يميل السامعُ إلى ما يُرادُ منه ويَرْكَنَ إليه، ويقوى ذلك بفصاحة الكلام وعذوبة الألفاظ وطيب النغمة اهـ.

وقول العلماء: هذا مقامٌ خطابي، أي: مقام يُكتفى فيه بمجرد الظن.

وظاهرُ صنيعِهم أنَّ الخطابةَ مغايرةٌ للجدل فلا تجتمع معه، قال الصبان: وقد يقال: إن المقدمات المقبولة يجوز أن تكون مشهورة، والمقدمات المظنونة يجوز أن تكون مسلمة، فيحصل الاجتماع، إلا أنْ يقال: إنَّ قيد الحيثية مراعًى في كل منهما، فالخطابة مؤلفة من مقدمات مقبولة أو مظنونة من حيث هي مقبولة أو مظنونة، والجدل مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة من حيث هي مشهورة أو مسلمة، كذا في الغنيمي اهـ.







قال ابن تيمية: قالوا: والبرهانُ ما كانت موادُّه يقينية، وهي التي يجب قبولُها، وأما الخطابيُّ فموادُّه هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور، سواء كانت علميةً أو ظنية، والجدليُّ هو الذي موادُّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية أو مشهورة أو غير مشهورة، وهذا أحسنُ ما تُفَسَّر به هذه الأصنافُ الثلاثة اهـ.

ثم ذَكَرَ مقالاتٍ أُخَرَ في شرح هذه الألفاظ وقال: بل موادُّ الجدليِّ هي المسَلَّماتُ التي يسلمها المجادل سواء كانت مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقا أو باطلا، ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوُها التي يخاطَب بها الجمهور، وكلٌّ من ذلك يكون برهانيا وغيرَ برهاني، ويكون صادقا وكاذبا، هذا مرادُ قدمائِهم، وهو أشبه باللفظ والتقسيم.

وأما كونُ الخطابيات هي الظنيات مطلقا، فهذا خطأ عند القوم، فإنه إذا كانت الجدلياتُ قد تكون علمية، فالخطابياتُ التي هي أشرفُ منها[1] أولى أنها قد تكون علمية، فإن الخطاب أرفع من الجدل عندهم.

والتفسيرُ الأول تفسيرُ مُحَقِّقِيهم المتقدمين، فإنه ليس مِن شَرْطِ الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علميا، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطَب به الجمهورُ وأن لا يُجادَل به المنازِع، بل البرهاني إذا كان مشهورا صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانيا صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنةً وهي مشهورةٌ مسلَّمة من المناظِر صلحت للبرهان والخطابة والجدل، بخلاف الشعري فإن المقصود به تحريكُ النفس ليس المراد به أن يفيد لا علما ولا ظنا، فلهذا لم يدخل مع الثلاثة، وأيضا فالخطابيات يراد بها خطابُ الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية، وإذا كانت علمية فهو أجود، فليس من شرطها أن لا

(1) قال الكلنبوي: اعلم أنه لا نزاعَ لأحدٍ في أن البرهان هو أشرف الأقيسة، وأن المغالطة هي أخسُّها، لكن وقع النزاع في أن الجدل أشرف من الخطابة أم أن الأمر بالعكس؟ وشيخُ القوم ذهب إلى الثاني، فقَدَّمَ الخطابةَ على الجدل، وإمامُهم بَيَّنَ وجهَه بكلامٍ مفصَّلٍ في شرح الإشارات اهـ.







تكون علمية، وأما الجدلي فإنما هو خطابٌ لناسٍ معيَّنين فإذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدلي وإن لم تكن مشهورة اهـ.

(فائدة): قال ابن حزم: إن هاهنا وجهًا ينبغي لك استعمالُه في المناظرة خاصة على سبيل كف شغب الخصم الجاهل، وليس مما يصح به قولٌ، ولا يلزم في الحقيقة أحدا، ولا يثبت به برهان، وهو أنَّ قومًا قد اعتادوا عادةَ سوءٍ أفسدت فضيلةَ التمييز فيهم بالجملة، وذلك أنهم لا يلتفتون إلى البرهان وإن أقروا أنه برهانٌ، وقد أَلِفوا الإقناعَ والشغب إلفا شديدا، وهم ينقدعون[1] إذا عورضوا به، فهؤلاء إن عارضتهم ببرهان لم ينجع فيهم، وربما آذوك بألسنتهم، وإن عارضتهم بإقناع ذلوا له ذلةَ اليتيم وكفوك شرهم واشتد خزيهم وغيظهم وربما أثر ذلك في بعضهم، فأذكرني أمرُ هذه الطائفة على كثرتهم في الناس ما قاله بعضُ قدماء الأطباء: إنَّ ذا الطبع الشديد الذي لا تخدره الأدوية القوية فإنَّ قرص بنفسج يخدره. ومثال ذلك أقوامٌ تراهم إذا نَصرتَ عندهم القولَ الصحيح بالمقدمات الصحاح التي هي منصوصةٌ في القرآن والحديث الذي يقرون بصحته لم يؤثر ذلك فيهم أصلا، وكذلك لو وقفتهم عليه حسا وعقلا، حتى إذا قلتَ لهم: فلانٌ يقول هذا القول، وذكرت لهم رجلا من عُرْض الناس موسوما بخير، انقادوا له وتوقفوا جدا وسهل جانبهم، ولا سيما إن ذكرت لهم جماعةً يقولون بذلك، فقد كفيت التعب معهم، فمثلُ هؤلاء ينبغي أن يردعوا بما يؤثر فيهم، فالطبيب الحاذق لا يعطي الدواءَ إلا على قدر احتمال بنية المتداوي، ومداواةُ النفوس أولى بالتلطف لإصلاحها من مداواة الأجسام اهـ.





(الرابع): الشعر: وهو ما تألف من المخيَّلات.

ويزيد في تأثيره:

1 - أن يكون على وزن، كقول الشاعر:

---

(1) قَدِعَ الرجلُ -كفَرِحَ- وانقدع: انكف وارتدع، نقله الجوهري، وهما مُطاوِعَا قَدَعْتُه وأَقْدَعْتُه. وانقدع فلانٌ عن الشيء: استحيا منه. (التاج)




عُـذْ بالخمـول ولُـذ بالـذل معتصما | بالله تسـلمْ كما أهـلُ النُّهَى سَـلِموا
فالريـح تَحطِـم إنْ هَبَّـتْ عواصفُها | دَوحَ الثـمار وينجـو الشِّـيحُ والرَّتَمُ

أو قول الآخر:

المـالُ يسـتر كلَّ عيـبٍ في الفتـى | والمـال يرفـع كلَّ نـذلٍ سـاقطِ
فعليـك بالأمـوال فاقصِـد جمعَهـا | واضرب بكتب العلم عُرْضَ الحائطِ

والمراد بالوزن هيئةٌ تابعة لنظام تركيب الحركات والسكنات، وتناسبها في العدد والمقدار، بحيث تجد النفسُ من إدراكها لذة مخصوصة يقال لها: الذوق.

2 – أو بصوت طيب.

والقدماء كانوا لا يعتبرون في الشعر الوزنَ ويقتصرون على التخييل، والمُحْدَثون اعتبروا معه الوزن أيضا، والجمهورُ لا يعتبرون فيه إلا الوزن، قال السعد: وهو المشهور الآن اهـ.

قال العطار: فإن قلت: إذا نُحِيَ به نحو الشعر العربي ووُزِن خرج عن أن يكون قياسا، إذ لا تُطابِق صورة القياس موازين الشعر. قلت: هو حينئذ يكون قياسا بالقوة، بمعنى أنه لو حُللت تلك المقدمات الموزونة ورُكبت على صورة القياس كانت قياسا، ويقرب ذلك ما ذكره أهلُ البديع في عقد المنثور وحل المنظوم اهـ.

والشعر منه باطلٌ كالمُثُل المتقدمة، ومنه حق، قال الغزالي: وقد يُدرَج الحقُّ في وزنِ الشعر، فلا يخرج عن كونه حقا، كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومـن يُنفِقِ السـاعاتِ في جمع ماله | مـخافةَ فـقـرٍ فالذي فـعـلَ الفقرُ

فهذا كلام حق صادق، ومؤثر في النفس، والوزن اللطيف والنظم الخفيف يروجه ويزيد وقعَه في النفس، فلا تَنْظُرْ إلى صورةِ الشعر ولاحِظِ المعاني في الأمور كلِّها، لتكون على الصراط المستقيم اهـ.





وسمي بالشعر لأن الغرضَ منه انفعالُ النفس بقبضٍ أو بسط أو نحوهما ليصير ذلك مبدأَ فعلٍ أو ترك أو رضا أو سخط أو نوعٍ من اللذات المطلوبة كما يفعله الشعراء، ولذا تفيد الأشعارُ في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف ما لا يفيد غيرُها، وذلك أنَّ الناسَ للتخييل أطوعُ منهم للتصديق، لكونه أعذبَ وألذ، وفي الخبر: «إن من البيان لسحرا»[1] أي: يعمل عملَ السحر في سرقة القلوب «ومن الشعر لحكمة»[2]، والحكمةُ شأنُها رغبةُ النفوس فيها وميلُها إليها.

قال ابن تيمية: إن الشعري ما تشعر به النفس، فيُقصد به تنفيرُها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقا وقد يكون كذبا، ولكن المقصود بالشعريات تحريكُ النفس لا إفادتُها عِلْمًا اهـ.

ولهذا قال الشيخ المغنيسي: فإن قيل: قد عُلِم منه أن الشعر لا يُطلب به التصديق، بل يطلب به التخييل، فلا يكون قياسا، قلنا: إن التخييل لَمَّا جرى مجرى التصديق من جهة تأثيرِه في النفس قبضا وبسطا، عُدَّ من الأقيسة اهـ.

(تنبيه): قال زروق في «قواعده»: قيل: الشعر قوة نفسانية، فهو لا يقوي سوى النفس، فإن كانت في جناب محمود قَوِيت محامدها، وإلا أعانت على مذهبها، ولهذا لم يكن السلف يتعاهدونه إلا عند الاحتياج لإثارة النفس في محمود كالجهاد وأعماله، فافهم اهـ.

وقال ابن تيمية: لَمَّا كان الشعر مستفادا من الشعور، فهو يفيد إشعارَ النفس بما يحركها وإن لم يكن صدقا، بل يورث محبةً أو نفرة أو رغبة أو رهبة، لِمَا فيه من

(1) رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(2) روى أحمد -وصححه ابن حبان- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ مِن البيان سحرا، وإن من الشعر حُكْمًا». قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره. قال ابن الأثير في «النهاية»: أي: إنَّ من الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسَّفَه وينهى عنهما. قيل: أراد بها المواعظَ والأمثالَ التي ينتفع بها الناس. والحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم. ويروى: «إن من الشعر لحكمة»، وهي بمعنى الحكم اهـ.




التخييل، وهذا خاصة الشعر، فلذلك وصفهم بأنهم يتبعهم الغاوون، والغيُّ اتباعُ الشهوات، لأنه يحرك الناسَ حركةَ الشهوة والنفرة والفرح والحزن بلا علم، وهذا هو الغي اهـ.

وقال أيضا: ومن أقوى ما يهيج الفاحشة إنشادُ أشعار الذين في قلوبهم مرضٌ من العشق ومحبة الفواحش ومقدماتها بالأصوات المطربة، فإن المغني إذا غنى بذلك حرك القلوب المريضة إلى محبة الفواحش، فعندها يهيج مرضُه ويقوى بلاؤه، وإن كان القلبُ في عافيةٍ من ذلك جعل فيه مرضا كما قال بعضُ السلف: «الغناء رقية الزنا»، ورقيةُ الحية هي ما تُستخرَج بها الحيةُ من جحرها، ورقيةُ العين والحمة هي ما تستخرج به العافية، ورقية الزنا هو ما يدعو إلى الزنا ويخرج من الرجل هذا الأمرَ القبيح والفعل الخبيث اهـ.




(فائدة): قال الكلنبوي: اعلم أنَّ مقدماتِ كلٍّ من البرهان والجدل والخطابة والشعر متداخلةٌ في نفس الأمر، كما أُشيرَ إليه، والتعيُّنُ والامتيازُ إنما هو بالحيثيات، إذ هي معتبرةٌ في التعاريف الاصطلاحية، كما مَرَّ غيرَ مرة.

فتحقيقُ المقام على وجهٍ يتضح به المرام، وخلاصةُ الكلام على ما قرره بعضُ الأعلام، هو أنَّ مقدمات البرهان تؤخذ من حيث إنها يقينية، وإن اتفق كونُها مشهورة، ووجب كونُها مسلَّمة، ومقدمات الجدل تؤخذ من حيث إنها مشهورة، وإن كانت في الواقع يقينية بل أولية، ومقدمات الخطابة تؤخذ من حيث إنها مقبولة أو مظنونة، وإن كانت في الواقع يقينية أو مشهورة أو مسلمة، ومقدمات الشعر تؤخذ من حيث إنها مؤثرة في النفس، سواء كانت يقينية أو مشهورة أو مقبولة أو مظنونة، صادقة أو كاذبة، فخذه بجميع مشاعرك، واضمُمْه إليك بقوة، فإنه من نفائس عرائس ما أهداه ذو الحول والقوة، فله الحمدُ والمنة، وعلى حبيبه الصلاةُ والتحية اهـ.

(الخامس): السفسطة: وهي كلمة معربة عن اليونانية، فإن «سوفا» بلغة اليونانيين اسمٌ للعلم، و«إسطا» اسم للغلط، فسوفسطا معناه علمُ الغلط، كما أن





«فيلا» بلغتهم اسم للمحب و«سوفا» اسم للعلم، وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عُرِّب هذان اللفظان واشتُقَّ منهما السفسطة والفلسفة، والسفسطي والفلسفي منسوبان إليهما.

والمراد بالسفسطة: ما رُكِّب من المشبهات.

والمشبهات: مقدمات كاذبة شبيهة بالحق.

قال ابن رشد: الحججُ السوفسطائية المموَّهة هي الحججُ التي تُوهم أنها حججٌ وهي كاذبة، وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، أعني أنه كما يوجد في الناس الفاضلُ التام الفضيلة، ويوجد فيهم مَن دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم مَن يوهم أنه فاضلٌ وليس بفاضلٍ وهو المرائي، كذلك الأمرُ في الحجج، أعني أنَّ منها ما هو في غايةِ اليقين ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حججٌ مرائية، وهي التي توهم أنها يقينٌ وهي كاذبة اهـ.

فالسفسطة لا تفيد يقينا ولا ظنا بل مجرَّدَ الشك والشبهة الكاذبة.

والشبهة كما قال الجرجاني: هي التي تُشْبِهُ الدليلَ وليست به، وقال بعضُهم: الشبهة: مشابهةُ الحق للباطل والباطل للحق مِن وجهٍ إذا حُقِّقَ النظرُ فيه ذَهَب[1].

ولولا تلك المشابهةُ لَمَا نَفَق باطلٌ وراج، قال الساوي: إن الكاذب لا يميل نفس ذهن العاقل إلى التصديق به إلا لمناسبةٍ بينه وبين الصادق، وهذه النسبة لا تعدو اللفظَ والمعنى اهـ.

وقال ابن النفيس: لا شك أن المقدمة الكاذبة لا يقع بسببها غلطٌ إلا إذا ظُنَّتْ صادقةً، وإنما يُظن بالكاذبِ الصدقُ لمشابهته الصادقَ والتباسِه به... والتباسُ الباطل

(1) قال في «دستور العلماء»: وهو يذكر ويؤنث، لأنَّ الضابطة المضبوطة: أنَّ التأنيثَ إذا كان غيرَ مُرَتَّبٍ على التذكير، يجوز في مِثْلِه التذكيرُ والتأنيث، والشبهة كذلك، إذ لا يُقال شبه ثم شبهة اهـ.







والكاذب بالحق والصادق إما من جهة اللفظ أو من جهة المعنى، والأكثرُ هو الواقعُ من جهة اللفظ اهـ.

وقال ابن تيمية: [بعض] الباطل لا يَظْهَر لكثيرٍ من الناس أنه باطلٌ لِمَا فيه من الشبهة، فإنَّ الباطل المَحْضَ الذي يظهر بطلانُه لكلِّ أحدٍ لا يكون قولا ومذهبا لطائفةٍ تذُبُّ عنه، وإنما يكون باطلًا مشوبًا بحق، كما قال تعالى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، أو تكون فيه شبهة لأهل الباطل، وإن كانت باطلة وبطلانُها يتبين عند النظر الصحيح، كالذين قالوا: إن محمدا ﷺ شاعر وكاهن ومجنون، قالوا: إنه شاعر، لأن الشعر كلامٌ موزون مُقَفًّى، فشبهوا القرآنَ به من هذا الوجه، والكاهن يخبر أحيانا بواحدة تصدق، فشبهوا الرسولَ به من هذا الوجه، والمجنون يقول ويفعل خلافَ ما في عقول ذوي العقول، فلما زعموا أن ما يأتي به الرسولُ ﷺ يخالف ما يأتي به العقلاءُ نسبوه إلى ذلك. لكن ما ينصبه اللهُ من الأدلة، ويهدي إليه عبادَه من المعرفة، يتبين به الحقُّ من الباطل الذي يشتبه به اهـ.

ولَمَّا كان الغرضُ من السفسطة إيقاع الخصم في الغلط بما يشبه الصوابَ وليس بصوابٍ سميت أيضا: مغالطة.

قال التهانوي: المغالطة عند المنطقيين: قياسٌ فاسدٌ إما مِن جهة الصورة أو من جهة المادة أو من جهتهما معا، والآتي بها غالطٌ في نفسِه مغالطٌ لغيره اهـ.

قال شارح إشراق الحكمة: إنَّ أسباب الغَلَط على كثرتها ترجع إلى أمرٍ واحد، وهو عدمُ التمييز بين الشيء وأشباهه اهـ.

ولهذا قال التهانوي: لولا القصورُ، وهو عدمُ التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيرُه، لَمَا تمَّ للمغالِطِ صناعة اهـ.

قال ابن حزم: واعلم أنَّ المشغب الناصرَ للباطل أعظمُ سلاحِه التلبيس اهـ، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، قال الضحاك عن





ابن عباس ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾: لا تخلطوا الحق بالباطل والصدق بالكذب اهـ، وقال أبو السعود: اللَّبْس الخلط، وقد يلزمه الاشتباهُ بين المختلطين اهـ.

قال ابن عاشور: اللَّبْس خلطٌ بين متشابهات في الصفات يعسر معه التمييز أو يتعذر، وهو يتعدى إلى الذي اختلط عليه بعدة حروف مثل «على» و«اللام» و«الباء» على اختلاف السياق الذي يقتضي معنى بعض تلك الحروف. وقد يعلق به ظرفُ «عند»، وقد يجرد عن التعليق بالحرف.

ويُطلق على اختلاط المعاني وهو الغالب، وظاهرُ كلام الراغب في «مفردات القرآن» أنه هو المعنى الحقيقي، ويقال: في الأمر لُبسة، بضم اللام، أي: اشتباه، وفي حديث شق الصدر: «فخِفت أن يكون قد التُبِس بي»، أي: حصل اختلاطٌ في عقلي بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال، وفِعْلُه من باب ضرب، وأما فعل لبس الثياب فمن باب سمع.



فلَبْسُ الحق بالباطل ترويجُ الباطل في صورة الحق، وهذا اللبسُ هو مبدأُ التضليل والإلحاد في الأمور المشهورة، فإن المزاولين لذلك لا يروج عليهم قصدُ إبطالها، فشأنُ من يريد إبطالَها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوهم أنه يريد الحق، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾، لأنهم أوهموهم أن ذلك قربةٌ إلى الأصنام.

وأكثرُ أنواع الضلال الذي أُدخل في الإسلام هو مِن قبيل لبس الحق بالباطل، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة: «إننا كنا نعطي الزكاةَ للرسول ونطيعه، فليس علينا طاعةٌ لأحد بعدَه»، وهذا نقضٌ لجامعة المِلَّة في صورة الأَنفة من الطاعة لغير الله، وقد قال شاعرهم وهو الخطيل بن أوس:

أطعنا رسولَ الله إذ كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكر

وقد فعل ذلك الناقمون على عثمان رضي الله عنه، فلَبَّسوا بأمور زينوها للعامة كقولهم:





رقي إلى مجلس النبيء ﷺ في المنبر وذلك استخفاف، لأن الخليفتين قبله نزل كلٌّ منهما عن الدرجة التي كان يجلس عليها سَلَفُه، وسقط من يده خاتم النبيء ﷺ، وذلك رمز على سقوط خلافته.

وقد قالت الخوارج: «لا حكم إلا لله»، فقال علي رضي الله عنه: «كلمة حق أريد بها باطل».

وحرف أقوام آيات بالتأويل البعيد، ثم سموا ذلك بالباطن، وزعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا، فكان من ذلك لَبْسٌ كثير، ثم نشأت عن ذلك نِحلة الباطنية، ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب «الرسائل» الملقبين بإخوان الصفاء. ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة، فأخذوا بعضَ الآيات فأشاعوها وكتموا ما يقيدها ويعارضها، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾، فأوهموا الناسَ أن المغفرة عامةٌ لكل ذنب وكل مذنب ولو لم يتب، وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة.

وللتفادي من هذا الوصف الذي ذمه الله تعالى، قال علماء أصول الفقه: إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليلٌ قوي، أما إذا وقع التأويلُ لِمَا يُظن أنه دليل، فهو تأويل باطل، فإن وقع بلا دليل أصلا، فهو لعب لا تأويل اهـ.

وللمغالَطة أنواعٌ بحسب مُستعمِلِها أو ما يستعملها فيه، فمَن أوهَم بذلك العوامَّ أنه حكيمٌ مستنبِطٌ للبراهين يسمى سوفسطائيا، ومن نصب نفسَه للجدال وخداع أهل التحقيق والتشويش عليهم يسمى مشاغبا مماريا.

قال زكريا الأنصاري: ومنها نوعٌ يستعمله الجَهَلة، وهو أن يغيظَ أحدُ الخصمين الآخَرَ بكلامٍ يشغل فكرَه ويغضبه كأن يسبه أو يعيب كلامه أو يظهر له عيبا يعرفه فيه أو يقطع كلامه أو يغرب عليه بعبارة غير مألوفة أو يخرج عن محل النزاع، ويسمى هذا النوع المغالطة الخارجية، لكونها بأجنبيٍّ خارجٍ عن المتكلِّم فيه، وهو -مع أنه





أقبحُ أنواع المغالطة، لقصد فاعله إيذاءَ خصمه وإيهامَ العوام أنه قهره وأسكته - أكثرُ استعمالا في زماننا، لعدم معرفة غالب أهله بالقوانين ومحبتهم الغلبةَ وعدمِ اعترافهم بالحق اهـ.

وقال ابن عاشور: أما التمويهُ في إظهار الفوز في المناظرات العلمية فقد كانت صفةً منتشرة بين طبقات العلماء من قديم عندما صار العلمُ صناعة وصار العالم يسعى لينال الحظوة عند ولاة الأمور الذين ليس لهم درجة علمية، أو في نظر العموم، فهذا السعي حملهم على سلوك طرق التمويه وتحقير غيره ومباهتته بما عساه أن يُذهِب رشدَه وصوابَه عند المناظرة. حُكِي أن الباقلاني جاء إلى مناظرة ابن المؤدب المعتزلي في مسائل خلاف الأشاعرة والمعتزلة، فابتدره ابنُ المؤدب بأن ألقى بين يديه عند حضوره حثيةً من الفُول ليُعرِّض بالباقلاني أن أباه كان يبيع الباقِلَّى، فيقال: إن الباقلاني ألقى بين يدي ابن المؤدب عصًى يعرض بأن أباه كان مؤدبا، وهم كانوا يعدون المؤدبين من الحمقى اهـ.



واعلم أنَّ الغرضَ من معرفة المغالطةِ الاحترازُ عن الخطأ، وربما يُمتحَن بها من يُراد امتحانُه في العلم ليُعلم بعدم ذهاب الغلط عليه كمالُه، وبذهابه عليه قصورُه، وبهذا الاعتبار تسمى قياسا امتحانيا. وقد تُستعمل في تبكيت من يُوهِم العوامَّ أنه عالِمٌ، لِيَظْهَرَ لهم عجزُه عن الفرق بين الصواب والخطأ فيه بعد أن يُوقَفوا على مكمن الغلط دونه، فيُصَدُّون عن الاقتداء به، وبهذا الاعتبار تسمى قياسا عناديا.

قال ابن تيمية: وأما السوفسطائي فهو المشبَّه الملبَّس، وهو الباطلُ الذي أُخرج في صورة الحق، والمرادُ بيانُ فسادِه، وإلا فليس لأحدٍ أن يتكلم به، فإنه كَذِبٌ في صورةِ صدق، وباطلٌ في صورة حق، لكن المقصود بذكره تعريفُه وامتحانُ الأذهان بِحَلِّ شُبَه السوفسطائية اهـ.

وقال القطب في شأن السفسطة: أعظمُ فائدةِ معرفتِها: الاحترازُ عنها اهـ.






قال الكلنبوي: ولله در الشاعر في قوله:

عرفتُ الشرَّ لا للشر لكن لتَوَقِّيه فمن لا يعرفِ الخيرَ من الشر يَقَعْ فيه

قال ابن النفيس: كما يُتعلم الحق ليُعتقد، والخيرُ ليستعمل، كذلك الباطلُ يُتعلم ليُحترَزَ عنه، كما يَتعلم الطبيبُ أمرَ الأركان والأمزجة وغيرَ ذلك ليَعْلَمَها، ويتعلم كيفية حفظ الصحة وإزالة المرض ليستعملها، ويتعلم السموم والأشياء الضارة ليجتنبها ويحترز عنها اهـ.











الفصل الخامس

في مثارات الغلط في القياس

الواجبُ لصحة النتيجة الاحترازُ عن الخطأ في القياس، ومن هنا قال الأخضري:

ورَتِّبِ المقدّماتِ وانظُرا	صحيحَها مِن فاسدٍ مختبِرا
فإنَّ لازمَ المقدماتِ	بحسبِ المقدماتِ آتِ




فمن وقع الخطأ في مقدماته ستلزمه نتائجُ خاطئة، قال ابن تيمية: وهؤلاء القومُ (يعني الفلاسفة) من أسباب ظهور كلامهم وضَلال كثيرٍ من الناس به، أنهم يحتجُّون على طوائفِ أهل القبلة بما يشاركونهم فيه من المقدمات الضعيفة المبتدَعة، فلا يزالون يُلزمون صاحبَ ذلك القولِ بلوازم قولِه، حتى يُخرجوه من الإسلام كما تخرُج الشعرة من العجين، فإن الحسنة تدعو إلى الحسنة والسيئة تدعو إلى السيئة، كما قال ﷺ في الحديث المتفق عليه: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، والبر يهدي إلى الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا»، وقال بعض السلف: إن من ثواب الحسنة الحسنةَ بعدها، وإن من عقوبة السيئة السيئة بعدها. والإنسان قد يعتقد صحةَ قضيةٍ من القضايا وهي فاسدةٌ، فيحتاج أن يعتقد لوازمَها، فتكثر اعتقاداتُه الفاسدة اهـ.




فتعين سَبْرُ المقدمات وامتحانُها واختبارُها، لتخليصها من الخطأ.

قال البناني: لا تصح النتيجةُ لزومًا إلا بعد صحة المقدمتين لأنها لازمة لهما، ولازمُ المقدمتين بحسبهما، فلا يلزم صدقُه إلا بصدقهما، قال ابن سينا: الحق أنه إن كان القياسُ صحيحَ التأليف صادقَ المقدمات، وجب أن تكون النتيجةُ صادقة اهـ، فأما إن كذبتا أو إحداهما فقد تكذب النتيجة نحو: «كل إنسان حجر، وكل حجر جماد»، وقد تصدُق نحو: «كل إنسان صهال، وكل صهال حيوان» اهـ.

ولهذا قال ابن النفيس: اعلم أنه مهما كانت المقدماتُ صادقةً، فالنتيجة لا محالة صادقة، وإلا فلا ثقة بالعلوم، وليس كلما كانت المقدماتُ كاذبةً كانت النتيجةُ كاذبة، فإنك تقول: كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، هذا إذا سُلِّم لزم: كل إنسان حيوان، وهو حقٌّ مع كَذِب المقدمتين اهـ.

قال علي قصاره: لأنَّ النتيجة لازمٌ للمقدمتين، وكذبُ الملزوم لا يوجب كذبَ اللازم، بخلاف صدق الملزوم فإنه يوجب صدقَ اللازم اهـ.

شرط مقدمات القياس

1 – كونها اثنتين.

2 – كون إحداهما موجبة، لأن السالبتين لا تنتجان.

3 – كون إحداهما كلية، لتكون الأخرى داخلةً تحتها.

4 – اشتراكهما في حد، وذلك هو الوسط، لأنه لولا اشتراكُهما كانا كالمتباينين، ولا يكون لهما شيءٌ يوجب الجمعَ بين طرفيهما حتى يكون ذلك هو النتيجة.

5 – كونهما أظهر من النتيجة، ويكون صدق النتيجة مستفادا من صدقها، لأن المقدمات علة للعلم بالنتيجة، والعلة متقدمة على المعلول، فيجب أن تكون المقدمات متقدمة عندنا بالمعرفة والزمان، فلو كانت النتيجة أعرف من المقدمات أو







معلومة معها، لم يكن ذلك قياسا. وفي برهان اللم يكون الحد الأوسط علة للنتيجة في نفسها، فيجب أن يكون متقدما عليها بالذات والعلية، كما هو متقدم عندنا بالمعرفة والزمان[1].

مورد الخطأ مادةُ القياس وصورتُه

واعلم أن الخطأ تارة يكون من جهة **مادة** القياس، وتارة من جهة **صورته**، وقد قدمنا أن المراد بـ«المادة» مجموعُ المقدمتين باعتبار لفظَيهما ومعنييهما (والمعنى هو المنظور فيه بالقصد، وأما اللفظ فبالتبع)، والمراد بـ«الصورة» النظمُ والهيئة.

قال ابن النفيس: كلُّ مؤلَّف يقع فيه فسادٌ، فإما أن يكون مما أُلِّفَ منه، وإما أن يكون من هيئة تأليفه، وإما أن يكون من المجموع اهـ.

والخطأ في المادة: بأن تكون المقدمتان أو إحداهما كاذبةً شبيهةً بالحق.

وهو قسمان:

1 – خطأ **من جهة اللفظ**: وذلك كقولك: هذا قرء، وكل قرء يجوز الوطء فيه، تريد بالأول الحيض وبالثاني الطهر، فإن الخطأ في ذلك في مادته بسبب الاشتراك.

فإن قيل: الخطأ في هذا البرهان في صورته، لأنه لم يتكرر فيه الحدُّ الوسط معنًى، فكيف جعلوه من الخطإ في المادة؟

أجيب بأنه لما كان عدمُ تكرار الحد الوسط معنًى ناشئا من المشترَك الذي هو جزءٌ من أجزاء المادة جعلوا ذلك الخطأ من الخطإ في المادة وإن كان يصح جعلُه من الخطإ في الصورة لاعتبار عدم تكرار الحد الوسط معنًى.

---

(1) انظر: شرح الوريقات (ص194 – 195 و270 – 271)، وانظر أيضا: المنطق الصوري لعلي سامي النشار (ص392 – 402).





ومن الخطإ في اللفظ قولك مثلا: هذا سيف، مشيرا إلى غير القاطع، وكل سيف صارم، وتريد القاطع، ينتج: هذا صارم، فإن الخطأ في ذلك في مادته بسبب جعل المتباين مثلَ الرديف في أخذه في المقدمتين، كما في قولك: زيد إنسان، وكل بشر حيوان، وإنما كان الصارم مباينا للسيف، لأن السيف اسمٌ لما كان على الهيئة المعلومة ولو غيرَ قاطع، والصارم اسم لذلك بقيد أن يكون قاطعا، فبينهما العموم والخصوص بإطلاق، فبينهما التباين الجزئي.

وينبغي أن يكون مرادُهم بالتباين الجزئي هنا: المفارقة في الجملة، فإن نسبة العموم والخصوص المطلق تحصل فيها المفارقةُ من جهة واحدة، وهي جهة الأعم، إذ قد يصدق الأعم على ما لا يصدق عليه الأخص، كصدق الحيوان على ما لا يصدق عليه الإنسان، كالفرس والغزال، وأما من جهة الأخص فلا تتصور المفارقة، إذ كل ما يصدق عليه الأخص يصدق عليه الأعم ضرورة. فحصلت المفارقة في الجملة.



ووجَّهْنا التباين الجزئي هنا بهذا، لأنه تقدم أن المباينة الجزئية: عبارةٌ عن صدق كلٍّ من المفهومين بدون الآخر في الجملة، وهذا غيرُ متحقِّقٍ في العموم والخصوص المطلق، لأنَّ الأخصَّ مستلزمٌ للأعم لا يُتصور صدقُه دونَه. ثم وجدتُ البِهاري صاحب «سلم العلوم» يقول في التباين الجزئي: هو التفارُق في الجملة اهـ.

2 – **خطأ من جهة المعنى**: كأن تشير إلى صورة فرس في حائط فتقول: هذا فرس، وكل فرس صهال، فينتج: هذا صهال، وسبب الغلط فيه اشتباهُ الفرس المجازي الذي هو محمولُ الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى، وهذا إن أريد بالفرس في الصغرى الحقيقي، وأما إن أريد بالفرس فيها الصورة، فيكون فساد القياس من جهة صورته لعدم تكرُّر الحد الأوسط فيه.

ومثل هذا ما بينه ابنُ رشد في بعض كلام الغزالي، حيث قال في «مناهج الأدلة»: وقد رام أبو حامدٍ في كتابه المعروف بـ«المقاصد» أن يعاند هذه المقدمةَ، أعني أنَّ كلَّ مرئيٍّ في جهةٍ من الرائي، بأنَّ الإنسانَ يُبصر ذاتَه في المرآة، وأنَّ ذاتَه ليست منه في





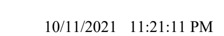
جهة غير جهة مقابلة، وذلك أنه لَمَّا كان يُبصِر ذاتَه، وكانت ذاتُه ليست تَحُلُّ في الجهة المقابلة، فهو يُبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة، فإن الذي يُبصر هو خيالُ ذاته، والخيالُ منه هو في جهة، إذ كان الخيالُ في المرآة، والمرآةُ في جهة اهـ.

ومنه جَعْلُ العَرَضي كالذاتي -والمراد بالعرضي هنا ما ثبت للشيء بواسطة غيره كما في المتحرك بحركة السفينة، وبالذاتي ما ثبت للشيء من غير واسطة كما في المتحرك بذاته-، ومثال ذلك أن تقول: الجالس في السفينة متحرك، وتريد: متحرك بالتحرك العرضي، وكل متحرك لا يثبت في موضع، وتريد ما ذكر، ينتج: الجالس في السفينة لا يثبت في موضع، فإن الخطأ في مادته من حيث المعنى لالتباس الكاذبة بالصادقة بسبب جعل العرضي وهو التحرك بحركة السفينة كالذاتي وهو التحرك بالذات.

ومنه تنزيلُ لازمِ الشيء منزلةَ الشيء، قال الغزالي: حتى إذا حكم على شيءٍ بحكمٍ، ظنَّ أنه يصح على لازمه اهـ، فإذا قيل: الخمر حرام، فقد حُكِم بلزوم الحرام للخمر، فإذا قيل: الخمر نجسة، ظن أنَّ كلَّ حرامٍ نجسٌ من حيث إنَّ الحرام لازمٌ للخمر، وليس كذلك، فإنَّ السموم القاتلة حرامٌ تناوُلُها وليست بنجسة، وكذا الذهب والحرير كلاهما محرم لبسُه على الرجال وليسا بنجسين. قال الغزالي: وهذا أيضا كثيرُ التغليط في العقليات والفقهيات اهـ. والملازمة إن كانت من جهة واحدة فاللازمُ أعمُّ من الملزوم، والحكم على الأخص لا يلزم أن يكون حكما على الأعم كما لا يخفى، بخلاف العكس، قال ابن الشاط: تعليقُ الحكم بالأعم يلزم منه تعليقُه بالأخص[1]

(1) ومن هذا قولُ الساوي: إذا قيل شيء على موضوع، وقيل آخَرُ على ذلك المقول، فهذا الآخر مقولٌ أيضا على الموضوع الأول، مثل ما إذا قيل الحيوان على الإنسان، وقيل الجسم على الحيوان، فالجسم مقول أيضا على الإنسان اهـ، وقوله (إذا قيل شيء) أي: حُمِل حَمَلَ مواطأة، كما هو عرفُهم في القول، قد نبه عليه محمد عبده في تعليقه. ووجه كون هذا من جنس قول ابن الشاط: (تعليقُ الحكم بالأعم يلزم منه تعليقُه بالأخص)، أن الحكم لما قيل على الأعم، والأعم مقولٌ على الأخص ضرورة، لزم أن يقال الحكم على الأخص، وأيضا هذا من جنس قولهم: لازم اللازم لازم، فالحكم لازم للأعم، والأعم لازم للأخص، إذن الحكم لازم للأخص، فحقق المعنى ولا يغرنك اختلاف العبارات.








من غير عكس اهـ، ومن هذا قولُ القرافي: لا يلزم من امتناع أمرٍ في الأخص أن يمتنع في الأعم منه، فلا يلزم إذا حَرُمَ قتلُ الإنسان أن يحرم قتلُ مطلق الحيوان، ولا من تحريم شرب الخمر أن يحرم مطلق المائع، ولا من تحريم لحم الخنزير أن يحرم مطلق اللحم اهـ، فلم يلزم من ثبوت الحرمة للملزوم الأخص ثبوتُها للَّازم الأعم.

ومن الخطإ في المعنى الحكمُ على الجنسِ بحكم نوعٍ منه مندرِجٍ تحته، مثال ذلك أن تقول: هذا حيوان، وكل حيوان ناطق، ينتج: هذا ناطق، ويسمى هذا النوع «**إيهام العكس**»، لأن الشخص لما رأى أنَّ كلَّ ناطقٍ حيوانٌ توهم أن كل حيوان ناطق، وليس كذلك، فجاء الغلط.

قال الغزالي: وأما من حيث المعنى فمنها ما يحصل مِن تخيُّلِ العكس، فإنَّا إذا قلنا: كلُّ قَوَدٍ فسببُه عمد، فيظن أنَّ كل عمدٍ فهو سببُ قود، فإن العمد رُؤي ملازما للقود، فظن أن القود أيضا ملازم للعمد، وهذا الجنسُ سَبَّاقٌ إلى الفهم، ولا يزال الإنسانُ مع عدم التنبُّهِ لأصله ينخدع به ويسبق إلى تخيُّلِه من حيث لا يدري إلى أن يُنَبَّه عليه اهـ.

وقال أيضا: إن قولك: كل إنسان حيوان لا يلزم منه عكسٌ عام، وهو أن كل حيوان إنسان، بل اللازم أن بعض الحيوان إنسان، ولا يستولي الشيطانُ بحيله على الضعفاء أشد وأكثر من إيهام العكس العام، حتى ينتهي إلى المحسوسات، حتى إن من رأى حبلا أسود مبرقش اللون يرتاع منه لشَبَهِه بالحية، وسببُه معرفته أن كل حيةٍ فطويلٌ مبرقش اللون، فيسبق وهمُه إلى عكسه العام، ويحكم بأن كل طويل مبرقش اللون فهو حية، وكان اللازم عكسا خاصا، وهو أن بعض الطويل المبرقش حية لا أنَّ كلَّه كذلك اهـ.

ومنه جعل الأمر الوهمي غير القطعي كالقطعي، كقولك في رجل يخبِط في البحث وهو بعيد عن الفهم: هذا يتكلم بألفاظ العلم، وكل من يتكلم بألفاظ العلم عالم، ينتج: هذا عالم، وبطلان النتيجة من جهة جعل توهم عالميته كالمقطوع بها.








وأما **الخطأ في الصورة**: فكالخروج عن الأشكال الأربعة بحيث يأتي على صورةٍ غير صورة شيء منها، كأن لم يُؤتَ فيه بالحد الوسط، ومثال ذلك أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل حجر جماد.

ومنه عدم تمايز الحدود الثلاثة وتكامُلِها، كقولك: كل إنسان بشر، وكل بشر حيوان، فكل إنسان حيوان، وقولك: كل خمر عقار، وكل عقار مسكر، فكل خمر مسكر، فإنَّ الحد الأوسط هو الحد الأصغر بعينه، وإنما تعدد اللفظ.

ومنه فُقدان شرطٍ من شروط الإنتاج المتقدِّمة للأشكال الأربعة، كأن تكون صغرى الشكل الأول المشترَطُ إيجابُها سالبةً، أو تكونَ كبراه المشترطُ كليتُها جزئيةً، كقولنا في الأولى: لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم، ينتج: لا شيء من الإنسان بجسم، وهو باطل لفقد الشرط وهو إيجاب الصغرى، وفي الثانية: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس، ينتج: بعض الإنسان فرس، وهو باطل، لفقد الشرط وهو كلية الكبرى، وقِس على ذلك فَقْدَ أيِّ شرط من شروط الأشكال الباقية.

ومن الخطإ في الصورة جعلُ النتيجة عينَ إحدى المقدمتين، مثال ذلك أن تقول: هذه نُقْلة، وكل نقلة حركة، ينتج: هذه حركة، وهي عينُ الصغرى لمرادَفة النقلة للحركة، ومحلُّ ذلك إذا لم يُرَد الإخبارُ بأن النقلة تسمى حركة، وإلا حصلت المغايرة باعتبار ملاحظة التسمية، والخطأ هنا من جهة أن النتيجة ليست مغايرة للمقدمتين، والواجب أن تكون مغايرة لهما كما عُرف في حد القياس، ويسمى هذا النوعُ بالمصادرة على المطلوب.

قال التهانوي: المصادرة عند أهل النظر تطلق على قسمٍ من الخطأ في البرهان لخطأ مادته من جهة المعنى، وهي جعل النتيجةِ مقدمةً من مقدمتي البرهان بتغييرٍ ما، وإنما اعتُبر التغيير بوجه ما ليقع الالتباسُ، كقولنا: هذه نقلة، وكل نقلة حركة، فهذه حركة، فالصغرى هاهنا عينُ النتيجة. فإن قيل: هذا خطأ في الصورة، لأن النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر، فلا يكون قياسا. قلنا: هو قول آخر نظرا إلى ظاهر اللفظ.




ويقال أيضا بعبارة أخرى: توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى.

ومن هذا القبيل: الأمور المتضايفة، فإذا جعل أحدُهما مقدمة من مقدمتي برهان، كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها، مثل: هذا ابن لأنه ذو أب، وكل ذي أب ابن، لأن الصغرى في قوة النتيجة. ومن هذا القبيل أيضا: كلُّ قياس دوري، وهو ما يتوقف ثبوتُ إحدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة، إما بمرتبة أو بمراتب.

ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلا بأن الخطأ في الصورة إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض، وهو أن لا يكون على هيئة شكل منتج، وإما بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة بأن لا يكون اللازمُ قولا غير المقدمات، وهو المصادرة على المطلوب، هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفتازاني في بحث المغالطة.

وقيل: المصادرة على المطلوب أربعةُ أوجه: الأول: أن يكون المدعى عينَ الدليل، والثاني: أن يكون المدعى جزءَ الدليل، والثالث: أن يكون المدعى موقوفا عليه صحةُ الدليل، والرابع: أن يكون موقوفا عليه صحةُ جزءِ الدليل انتهى.

قال الغزالي وقد ذكر جملةً من مثارات الغلط: فإن قيل: فهذه مغلطات كثيرة، فمن الذي يتخلص منها؟ قلنا: هذه المغلطات كلُّها لا تجتمع في كل قياس، بل يكون مثارُ الغلط في كل قياس محصورا، والاحتياطُ فيه ممكن، وكلُّ مَن راعى الحدودَ الثلاثة، وحَصَّلها في ذهنه معانيَ لا ألفاظا، ثم حَمَلَ البعضَ على البعض، وجعلها مقدمتين، وراعى توابعَ الحمل كما ذكرنا في شروط التناقض، وراعى شكلَ القياس، عَلِمَ قطعا أنَّ النتيجة اللازمةَ حقٌّ لازم، فإنْ لم يَثِقْ به، فليعاود المقدمات ووجهَ التصديق وشكل القياس وحدودَه مرة أو مرتين، كما يصنع الحَسَّاب في حسابه الذي يُرتبه، إذ يعاوده مرة أو مرتين، فإن فعل ذلك ولم تحصل له الثقةُ والطمأنينة فليهجر النظرَ وليقنع بالتقليد، فلكلِّ عملٍ رجال، وكلٌّ ميسَّرٌ لِمَا خُلِق له اهـ.








وهذا آخر ما تيسر من مباحث المنطق في هذا السفر، بارك الله فيه ونفع به، فرغت منه يوم الأحد التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة سنة تسع وثلاثين وأربع مائة وألف من هجرة النبي المصطفى ﷺ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

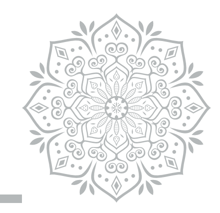












فهرس محتويات الكتاب









الباب الثاني

في الألفاظ والمعاني والنسب والدلالات











الباب الثالث

في مبادئ التصورات وهي الكليات الخمس

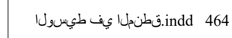
الباب الرابع

في مقاصد التصورات وهي التعريفات




الباب الخامس

في مبادئ التصديقات وهي القضايا







الباب السادس

في مقاصد التصديقات وهي الأقيسة





















